مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي

Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

Courrier de l'Islam

مجلة فصلية
تصدر عن :

مركز الدراسات والتوثيق الإسلامي

العنوان:

C. E. D. I.
23 Rue Jean Giraudoux
75016 Paris-France
Tel (1) 47236747, Télex: CIDES-ALMUN 250 302F
Tél. 77 89 12 32 التحرير والاشتراكات

الاشتراكات

الاشتراك لأربعة أعداد ٢٤٠ فرنكاً فرنسياً أو ما يعادلها
اشتراكات الدعم والمؤسسات الرسمية وشبه الرسمية ٤٠٠ فرنك
للبريد الجوي والاشتراكات الخاصة (بلدان من العالم الثالث،
مجلات أخرى، طلبة ..) تطلب المعلومات عن الأسعار والاشتراكات
من المجلة
ترسل الشكوك المصرفية على عنوان المركز لأمر (C. E. D. I.). أما
للتحويل المصرفي فيرسل لأمر (C.E.D.I.) باسم حساب
(1 0020 32287) على العنوان التالي

Société Générale
Ag Belleville
3 Rue Rebeval
75019 - Paris

مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي

Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لنشر الفكر الاسلامي
في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة

الاراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن موقف «المنتقى» الحريصة على الانفتاح لمختلف الاراء الجدية والمفيدة

طبع في فرنسا في شهر رجب ١٤٠٦ الموافق لشهر آذار/مارس ١٩٨٦

الفهرس العام | الصفحة

ـ الافتتاحية ٧

ـ مفهوم القومية ومفهوم الأمة في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر
محمد عبد اللاوي ٩

ـ الاسلام ومواجهة الدولة الحديثة
منير شفيق ٥١

ـ الحلال والوجوب في الفلسفة وعلوم المنطق عند القاضي إبن رشد
طراد كبح حماده ٨٧

ـ إحصائيات وملاحظات عن المهاجرين المسلمين في بعض البلدان الاوروبية ٩٧

● نصوص.. مختارات.. ملخصات ١٠٢

ـ من الخلافة الى الملك
مولانا أبو الأعلى المودودي ١٠٣

ـ علم النفس في مقولات اثنين من المعتزلة: العلاّف والنظّام
عبد الرحمن تليلي ٠٢

ـ العالم الاسلامي والاستعمار الحديث
راشد الغنوشي ١٤٥

- دور العلماء ونفوذهم في ارض الهوسا قبل عام ١٨٠٤م.
احمد محمد كاني ١٤٩

- «النموذج» (حول الجسد والعقل والفكر)
الشيخ فضل الله الحائري ١٥٦

- كشاف المقالات الاسلامية ١٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم

ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون
واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا

السلام عليكم

سيكون هذا العدد بين ايدي القراء الكرام والعالم الاسلامي يستعد لاستقبال شهر القيام والصيام، شهر رمضان المبارك. وبهذه المناسبة الكريمة تتقدم «المنتقى» باسمى تبريكاتها للمسلمين في مشارق الارض ومغاربها داعية من المولى العلي القدير ان يصون أمة الاسلام ويرشدها إلى اسباب الهداية والمنعة وان يمنح علماءنا علماً على علم، وعدلا على عدل، وشجاعة على شجاعة. وان يسدد خطى قادتنا واولي امرنا وان يعز المسلمين، ويجعلهم متراحمين فيما بينهم، أشداء على أعدائهم، اعداء الله والانسانية. وان يعمر قلوبهم بالتقوى والايمان . وأن لا يحبوا الا فيما يحبه الله، وان لا يكرهوا الا فيما يبغضه الله. وان يحصن السنتهم من الكذب والنفاق والرياء، وان يمسك ايديهم عن الظلم والعدوان. وان يمنحهم القوة والباس للدفاع عن دينهم وحرمتهم وانفسهم ورد كيد الكائدين الى نحورهم، إنه سميع مجيب.

ومع هذا العدد ايضا تطل مسيرة «المنتقى» على عامها الثالث وخلال هذه المسيرة القصيرة في عمرها، الطويلة في مضامينها تعلمت «المنتقى» كثيرا، وذللت مصاعب عديدة، واصبحت اليوم اصلب عوداً، واكثر نضجا لتحمل مهامها ومسوولياتها

خلال هذه الفترة وطدت «المنتقى» علاقتها بقرائها . ووثقت اواصر تعاونها مع جمهرة طيبة من الباحثين، ومع عدد من دور العلم ومعاهد البحث ومراكز النشر والفكر

خلال هذه الفترة حاولت «المنتقى» رسم ملامح شخصيتها كمجلة إسلامية ملتزمة يشجعها التزامها على عكس مختلف وجهات النظر الاسلامية بالاعتماد ـ اولا وقبل كل شيء ـ على كتابات المسلمين انفسهم. لم تبحث عن المادة المثيرة بقدر ما بحثت عن المادة المفيدة ولم تقتصر على الاقلام المعروفة بل فتحت ابوابها واسعة للاقلام الشابة ايضاً، وهي تسعى إلى تطوير هذه التجربة سعياً دائماً للافضل والاحسن.

انما ما زلنا في اول الطريق، وإن المستقبل يبشر بامور إيجابية كثيرة وسنبذل كل جهد ممكن لنكون على مستوى مسؤوليتنا وعند حسن ظن القراء لتطوير المجلة من حيث المحتوى والشكل، لتحقق مهمتها الاولى في نشر الفكر الاسلامي وفي سبيل إجتماع الكلمة ووحدة الأمة ندعو من الله التوفيق وعليه توكلنا وهو نعم المولى ونعم الوكيل.

يقسم العدد التاسع إلى ثلاثة محاور رئيسية الأول تاريخي، والثاني اجتماعي سياسي، والثالث فلسفي.

«الانتقال من الخلافة الى الملك» لمولانا أبو الاعلى المودودي، هو فصل نترجم للمرة الأولى الى الفرنسية ويتناول احداثا مهمة في التاريخ الاسلامي اثرت على المسيرة اللاحقة للامة الاسلامية، فنرجو أن يكون معينا للباحثين الذين لم يطلعوا على هذا العمل لهذا المفكر الاسلامي الكبير كما يضم المحور التاريخي دراسة بالانكليزية غنية بالمعلومات عن دور العلماء التاريخي لنشر الاسلام في بلاد الهوسا(السودان) وهي للاستاذ احمد محمد كاني

اما المحور السياسي الاجتماعي فعماده ثلاث مقالات مستقلة لكنها تكمل بعضها بعضا. دراستان طويلتان بالعربية، الاولى «حول مفهوم القومية والأمة» للدكتور محمد عبد اللاوي، والثانية «حول الاسلام في مواجهة الدولة الحديثة» للاستاذ منير شفيق والدراستان تتصديان لحالات الاسر والخنق والمحاصرة والتفتيت والتجزئة والاستلاب والضياع التي يمكن ان تحدثها الدنى والمؤسسات والممارسات التي قد تتولد عن المفاهيم المعاصرة للقومية والدولة. انهما دراستان تندرجان في الجهد المبذول لاعادة صياغة المواقف الاسلامية من هذه المسائل، ولوضع الأمور في نصابها سعيا لمواقف عادلة معطاءة

وتأتي هنا مقالة الاستاذ الشيخ راشد الغنوشي عن العالم الاسلامي والاستعمار المعاصر لتكمل الدراستين المذكورتين بما تضمنه من موقف حاسم وصلب في التصدي لتلك الافكار التي حاولت وتحاول تمزيق الأمة وتدمير مقومات فكرها ووجودها.

ويضم المحور الفلسفي ثلاثة ابحاث الأول باللغة الانكليزية للشيخ فضل الله الحائري عن الجسد والعقل والفكر، والذي يطرح فيه اسئلة اساسية عن المقومات الرئيسية للانسان في حياة الكائن البشري اما البحثان الاخران فهما باللغة العربية الأول دراسة غنية للدكتور عبد الرحمن تليلي حول الفكر المعتزلي عن النفس من خلال اثنين من كبار مفكريهم وهما العلاف والنظام اما البحث الثالث فهو دراسة فقهية فلسفية للاستاذ طراد كبح حماده عن فكرة الحلال والوجوب في فكر ابن رشد

وفي العدد ايضا احصائيات (بالعربية) عن المهاجرين المسلمين في اوربا، وذلك سعيا من «المنتقى» في متابعة امور المسلمين اينما كانوا وكشف حقيقة واقعهم وظروف حياتهم وموقف الاخرين منهم تعريفا للامة بواقع الحال

كما يضم العدد كشاف المقالات الاسلامية والذي نرجو ان يخدم الباحثين في ابحاثهم ويعرفهم على جزء من أعمال المسلمين الفكرية ومجلاتهم واقلامهم في عدد كبير من البلدان خدمة لنشر الفكر الاسلامي ولتسهيل التعريف والتعارف، وفي ذلك فائدة لا تخفى على اي لبيب.

وسيجد القارئ ايضا اننا قمنا بنشر او ترجمة جميع المقالات (كاملة او ملخصة) الى اللغة المقابلة تسهيلا لاطلاع أكبر عدد من القراء على افكار المسلمين وكتاباتهم

ويُلاحظ اخيرا غزارة مادة العدد، وهو ما اضطرنا الى تجاوز عدد الصفحات المقررة، ولعل في ذلك عذرنا لبعض التأخير الحاصل في وصول العدد الى القراء الكرام، نرجو حسن ظنهم، وما التوفيق الا من عند الله.

مفهوم القومية ومفهوم الأمة في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر

محمد عبد اللاوي*

ان الاهتمام بوحدة الأمة قد اتخذ اشكالا مختلفة لدى المفكرين المسلمين، هذه الأشكال تتراوح بين واقعية تبريرية ومثالية ثورية، وقد أدت الواقعية ببعض المفكرين المسلمين الى اخضاع الشرع للسياسة بوعي أو بدون وعي، بينما سعى الاتجاه المثالي عبر تاريخ الاسلام الى اخضاع السياسة للشريعة

فالاتجاه الواقعي كان يهتم بوحدة الامة، ولهذا السبب حاول قدر الامكان المحافظة على هذه الوحدة، الا ان المنهج الذي اتبعه قد ادى به الى التنازل تلو التنازل حتى أصبحت وحدة الامة مجرد عاطفة لدى الجماهير وفقدت مؤسساتها التي تتجسد من خلالها في الواقع المعاش، فالمفكرون بعدم وقوفهم موقفا صراعيا ضد السلطان قد أعطوه ضماناً اخلاقياً وسياسياً ساعده على ابتلاع الشعوب وتمزيق وحدة الامة وعلى تقوية نفسه وتدعيم سلطته

لقد حاول هؤلاء المفكرون ان ينقذوا ما يمكن انقاذه الا ان السلطة التي كانت تتظاهر بطاعة نصائح الفقهاء استغلت هذا الموقف لمصلحتها وصارت الأحكام أحكام زمان وسلطان لا أحكام القرآن والسنة، وهذا لا يعني ان كل المفكرين المسلمين –بما في ذلك الفقهاء– قد ساندوا السلطة بل وقفوا موقفهم هذا للمحافظة على وحدة الامة، ورغم ان موقفهم يغلب عليه طابع المهادنة فقد ذاقوا مرارة السلطان القاهر (محنة الفقهاء مثلا) وقد حاولوا دائما ان يكونوا في خدمة الجمهور

*الدكتور محمد عبد اللاوي استاذ علم الفلسفة في جامعة وهران سابقا في الجزائر

ان الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، الذي يؤكد على الامة كاطار للشعوب الاسلامية يقف موقفا اسلامياً من تاريخ الامة، والموقف الاسلامي من الماضي هو دائما موقف انتقادي فالتاريخ الاسلامي يبين لنا ان هناك سلبيات كثيرة أتت من نموذج العلاقة بين الاسلام و الدولة والسلطات أستغلت وما زالت تستغل مقولة الاسلام دين ودولة، والجانب الأصيل لدى المفكرين المسلمين في عصرنا هو طرح مشكلة السلطة والامة طرحا شمولياً، فهم لا ينظرون الى الامة وحدها أو الى السلطة وحدها، بل ينظرون الى الامة والسلطة في ترابطها وفي ابعادها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية

فهناك اذن اعادة النظر في مفهوم السلطة كما طبق في تاريخ الاسلام، اعادة النظر هذه كشفت عن اسباب زيغ السلطة عن المبادىء الاسلامية وكشف عن اسباب تمزق وحدة الامة، ومن هنا يؤكد الفكر الاسلامي المعاصر ضرورة ووجوب تجاوز نموذج السلطان القاهر المفتت للوحدة نحو سلطة اسلامية ذات ديناميكية وحدوية بطبيعتها

فلم ينطلق نقد المفكرين المسلمين لتاريخ الاسلام من أرضية غير اسلامية بل هذا النقد له خصوصيته أدواته هي ادوات اسلامية تربط بين العقل والشريعة والواقع، وهدفه هو توحيد الشعوب الاسلامية، وهذا النقد ضروري لأنه حرج لا يتحرأ من الاجتهاد وهكذا فالفكر الاسلامي قد وصل الى تحليل أعمق لمقولة الاسلام دين ودولة، الا ان هنا كذلك (أي في عصرنا) تتكرر مأساة قهر السلطان ومحاولته تبرير ممارساته اللاإنسانية واللاإسلامية عن طريق الاسلام نفسه، وموقف المفكرين المسلمين من السلطة الجائرة هو الذي جعل الشعوب الاسلامية في عصرنا تميز ولو بصفة غير دقيقة ان هناك فرقا بين مفكري السلطة ومفكري الاسلام الملتزمين بقضايا الامة وبمصيرها، وهذا ما جعل الفكر الاسلامي الأصيل فكرا ينمو ويتطور داخل اطار الشرع لا خارجه، فمواقف المفكرين المسلمين تجاه السلطة والقومية والامة والعدالة وعلاقة المسلمين بالغرب، كل هذه المواقف تتم من وجهة نظر علاقة الشرع بالعقل، أي تتم من خلال مقولات الاجتهاد

وقد كسر هذا الاتجاه الفكري الرسالي الاطار الضيق الذي كان يتم فيه التعامل بين المفكرين والسلطان قديما، لقد كان منطق هذه العلاقة منطقا تنازلياً التنازل المستمر للسلطة شرط المحافظة على العبادات وعلى وحدة الامة،

الا ان العبادات نفسها أفرغت من محتواها الحقيقي وفقدت روحها، وقد تجاوز الفكر الاسلامي الحديث اسلوب المهادنة الذي لجأ اليه الفكر الاسلامي القديم في بعض جوانبه، لأن المفكرين الثوريين رأوا بأن المهادنة تشكل عائقا نحو تجسيد الاسلام في الواقع الحي وتوحيد الامة، فَلَمّ شمل الامة لا يتم الا عن طريق اسلوب الصرامة أي عن طريق تكييف الواقع حسب متطلبات الاسلام لا العكس

وهكذا أصبحت المباديء الاسلامية هي المعيار الذي بواسطته يتم الحكم على كل الاحداث التي وقعت في تاريخ المسلمين وعلى الاحداث التي تقع في حاضرهم، فامكانية ظهور الامة الاسلامية من جديد هي امكانية مرهونة بنظرة انتقادية الى ماضي الامة لابرار سلبياته وايجابياته

ان الرجوع الى الماضي بصفة انتقادية كشف للمفكرين المسلمين ان انفصال الدين عن الدولة أي تحول الخلافة الى ملك هو العامل الرئيسي في تفتيت وحدة الامة، فالممارسات غير الاسلامية للسلطة جعلت المجتمعات الاسلامية تعيش في استلاب اذ وجدت تناقضا بين تطلعاتها نحو الأخوة الايمانية ووحدة الامةوبين العصبيات القبلية المفتتة للوحدة

ورغم وجود السلطة اللاشرعية منذ انتهاء الخلافة الراشدة، رغم هذا فالامة ظلت مطلباً من مطالب الجماهير وقيمة روحية وسياسية تتطلع اليها الشعوب الاسلامية، فالشعوب لم تكن غافلة عن السلوكات اللااسلامية للحكام وكانت تدرك بصورة أو باحرى ان تفتت الامة راجع الى فساد السلطة أي الى ابتعادها عن المباديء الاسلامية وعن النموذج المتمثل في دولة المدينة التي اسسها الرسول (ص)

ففساد السلطة وتمزق الامة هي اذن ظروف استثنائية بالنسبة للمؤمنين، وما هو استثنائي ومرحلي ينبغي ان لا يطغى على ما هو اساسي وجوهري (السلطة الشرعية ووحدة الأمة)، فالمؤمنون لا يمزجون بين احوال مرحلة تاريخية (تمزق الأمة) وبين متطلبات الاسلام الجوهرية المؤكدة على وجوب قيام سلطة شرعية وقيام أمة اسلامية

اسلام الدولة واسلام الجماهير

ولقد انطلق المفكرون المسلمون في العصر الحديث من هذه الارضية لتجاوز الواقع الفاسد، أي انهم لم ينطلقوا من الاسلام فحسب بل انطلقوا كذلك من ذهنية انسان العالم الاسلامي المتعطشة الى الوحدة الاسلامية، فهذا الموقف ليس موقفا تبريريا بل هو موقف يتسم بما يمكن ان نسميه بالواقعية الثورية هناك واقعية لأن المفكرين المسلمين –على خلاف المفكرين القوميين– ينطلقون من الواقع الحي أي من ذهنية وعواطف الشعوب الاسلامية وهذه الواقعية ثورية لانها تتوق الى تجاوز ما هو كائن نحو ما يجب ان يكون أي تجاوز جاهلية السلطة القومية نحو مشروعية السلطة وشمولية الامة، فهناك اذن دائما فرق بين اسلام **الدولة** واسلام **الجماهير**

فالموقف **الأول** هو موقف تجزيئي لا يؤكد الا على بعض العناصر الاسلامية كطاعة أولي الأمر مثلا بينما يهمل الباقي

اما الموقف **الثاني** (اسلام الجماهير) فهو بحكم ارتباطه بعهد رسول الله (ص) وبدولة المدينة، يتميز بنظرته الكلية أي يربط بين جميع جوانب الاسلام فالجماهير تدرك ان وحدة الامة مرتبط بمشروعية السلطة وانه ما دامت السلطة استبدادية فلا عدالة اجتماعية ولا وحدة اسلامية، هذه الفكرة موجودة لدى الجماهير ولو على شكل مواقف اخلاقية وعاطفية، وكل ما تحتاجه ذهنية الشعوب الاسلامية هو ان تصبح مضبوطة عن طريق الأحكام الشرعية وان تصبح مدققة عن طريق نظرية سياسية واقتصادية اسلامية تربط بين وحدة الامة وبين البديل الحضاري الاسلامي

فريع السلطة وتطلع الشعوب الاسلامية الى الوحدة والعدالة يشكلان حركتين متناقضتين عبر تاريخ الامة حركة تراجعية وحركة تقدمية، أي صراع بين شمولية الامة الاسلامية وانفتاحها على كافة الأجناس وبين بدائية النزعة القبلية قديماً والقومية حديثاً

ولعل أهم بعد من أبعاد الثورة الاسلامية في ايران هو ديناميكيتها الوحدوية التي تسعى الى تجاوز ما هو قومي وطرح قضاياها كقضايا الامة الاسلامية كلها، وقد زاد في حدة ووضوح هذه الديناميكية الوحدوية اعلان الاعمال العدوانية

ضد الجمهورية الاسلامية، حيث ان هده الاعمال يمكن ان تكون كعامل من عوامل تفجير وعي الانتماء الى الامة لدى كل المسلمين لأنها اعمال تمثل أعلى مراحل الصراع بين بدائية الفكر القومي ومحليته الصيقة والقيم المرتبطة به وبين شمولية الامة وأبعادها الاجتماعية والسياسية والحضارية

ان الثورة الاسلامية في ايران تمثل مرحلة منطقية من مراحل حركة الامة الاسلامية عبر التاريخ، انها حركة اسلامية ولهدا فهي حركة جذرية وثورية وعامل اساسي في تحفيز وجدان الامة، ان هذه الثورة ـمند بدايتهاـ طرحت نفسها لا في اطار القومية أو الوطنية بل في اطار الامة الاسلامية، ولأنها تؤكد على الامة فهي تعبير عن انتقال الفكر الاسلامي الى صيغة العمل الثوري الجماهيري أي انتقاله من الجانب النظري الى حيز الممارسة والتطبيق، فقوة هذه الثورة تتمثل في شمولية النظرة والربط بين النضالين الوطني والأممي، فهي قد تجاوزت بفضل مبدأيتها الاسلامية ـكل الطروحاتـ، يسارية ويمينية، وابرزت البديل الاسلامي بصفته البديل الوحيد الذي يتفق مع المشروع ومع الواقع والتاريخ، ومع ظهور هذه الحركة الاسلامية ودخولها في ميدان الممارسة بدأ الفكر الاسلامي يأخذ مسارا جديدا لم يألفه واقع الشعوب الاسلامية المتدهور ولم يألفه العرب

فخطاب الثورة الاسلامية هو خطاب ديني وسياسي واقتصادي أي خطاب يسعى الى احياء وممارسة مقولة الاسلام دين ودولة، ونتيجة لدلك فهو يسعى الى اعادة بناء الامة الاسلامية من جديد، ومن هنا اتحاد الاتجاهات الفكرية المتغربة مع الاتجاهات الداعية الى الاسلام على الطريقة العربية، اتحادها في موقف مشترك لتسعير العداء ضد الجمهورية الاسلامية، فهده الاتجاهات أدركت خطورة الموقف الاسلامي الاصيل

فمنذ ان تحولت الخلافة الى ملك تفتتت وحدة الامة وأصبحت الجماهير في تطلع نحو بناء الامة من جديد، وما الثورة الاسلامية في ايران الا تجسيداً لهذه التطلعات فهي بصرامتها المبدئية وبخطابها الشامل لكل الشعوب الاسلامية تعبر بصدق عن طموح الشعوب الاسلامية وتوقانها الى الوحدة

فليست الثورة الاسلامية ثورة سياسية فحسب (سقوط الشاه) بل هي ثورة حضارية ذات اتجاه واضح رغم كل ما يحصل من صعاب ومعاناة، وأفكارها واضحة وشاملة وفي متناول الجماهير، فطموح هذه الثورة هو طموح الشعوب

الاسلامية كلها وهي ليست مجرد موقف رفضي بل هي عمل لاسترجاع التحاوب بين الاسلام والحياة بين الامة والقيادة السياسية، فالشعوب الاسلامية كلها هي مادة وغاية الثورة الاسلامية وهي نتيجة شعبيتها الاسلامية لا تحتط مسارها وسط المجتمع الايراني بل وسط المجتمعات الاسلامية لانها ثورة مسلحة بنظرية الاسلام في الترابط بين الدين والدنيا، وبين السياسة والعبادة، بين الفرد والامة

ولأن النظرية المسيّرة للثورة هي نظرية اسلامية، فقد جعلت الجمهورية الاسلامية قضايا ايران قضايا اسلامية تهم الامة الاسلامية بل تهم كل مستضعفي العالم لان مفهوم الامة ــكما سبقــ مفهوم شامل ومفتوح على البشرية كلها

وهكذا فالفكر الاسلامي الحديث والمعاصر توج بقيام أول تجربة وحدوية في تاريخ المسلمين الحديث، والمعنى التاريخي والمصيري لهذه التجربة يعبر عن مدى تاثير الأفكار الاسلامية والقيم الاسلامية وقدرتها على التجسد في الواقع العملي، وقد جاءت بداية هذا العصر الوحدوي دليلا على ثورية فكرة الوحدة الاسلامية لأنها تعني التحرر من الداخل والخارج عن طريق طرح بديل حضاري ونموذج جديد للخروج من التخلف

ويتجلى الجوهر الوحدوي للثورة الاسلامية من خلال التضحيات فالخسائر المادية والشهداء الذين قدمهمالمجتمع المسلم في ايران، كل هذه التضحيات ليست من أجل ايران وحدها بل من أجل تحرير المسلمين اينما كانوا، وهكذا تبرز الجمهورية الاسلامية كمرتكز لديناميكية وحدوية تسعى الى توحيد العالم الاسلامي عن طريق اسقاط الأنظمة الرجعية، وقد استطاعت الثورة الاسلامية أن ترسي دعائم تجربة وحدوية نموذجية تقف في الجبهة الأمامية ضد الاستعمار الغربي والشرقي وضد الصهيونية وعليه فبناء الدولة الاسلامية في ايران يمثل هدفا أساسيا في عملية الجهاد لبناء وحدة الامة الاسلامية وهذا ما ادى بالحكومة الاسلامية في ايران الى توظيف الانجاز القطري في خدمة طموح الشعوب الاسلامية

ان الثورة الاسلامية في ايران ليست اذن ثورة قومية بل هي ثورة أممية، وانطلاقا من هذا المبدأ فان بناء الدولة الاسلامية يخضع الى أبعاد هذا المبدأ ومتطلباته ولعل أهم خاصية من خصائص الثورة الاسلامية هي منهجها في بناء

الدولة الاسلامية الذي يتميز بالديمقراطية بديلا لمظاهر التعالي على الجماهير واحتقار مشاعرها وتطلعاتها، وهي بموقفها هذا تهيء الشعب الايراني وكل الشعوب الاسلامية، تهيئهم نفسيا وفكريا ونطاليا لتطبيق متطلبات الاسلام ومبادئه، وهكذا فالتجربة الاسلامية في ايران تدعم العبرة التاريخية الخاصة بالمجتمعات الاسلامية والتي تؤكد ان لا امة بدون سلطة شرعية

القومية، الامة، والاسلام

بعد نهاية الخلافة العثمانية جابه المسلمون مفهوم القومية كفكرة غربية خارجة عن مفهوم الخلافة والأمة، وظلت هذه المجابهة متواصلة على الرغم من وجود الاطار القومي للحياة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي، فالمسلمون مزجوا بين التحرير والأصالة وأصبح العمل على التحرر من الاستعمار جهاداً في سبيل الله، ومعنى هذا ان الاسلام لا القومية هو الذي كان وما يزال الدرع الواقي من الاستعمار السياسي والثقافي، **وهذا ما جعل الولاء للوطن والانتماء للامة عمليتين غير متناقضتين.** فمشاعر الجماهير المسلمة تتطلع دائما الى عروة وثقى أوثق من العروة الوثقى الوطنية وهي الاسلام، فالاسلام كان متضمّنا بدرجة او اخرى في كل الحركات السياسية والتحررية في العالم الاسلامي وهذه العلاقة لم يركز عليها تحليل كاف، ولا يمكن ان ندقق النظر في دور الاسلام في تطوير الشعوب الاسلامية واعادة بناء الامة في المستقبل اذا لم نفهم العلاقة بين القومية والاسلام

ما الذي حدث مباشرة بعد الانبعاث القومي؟

الذي حدث هو التجزئة في العالم الاسلامي تم السيطرة الاستعمارية الكاملة على الشعوب الاسلامية التي كانت دولها تطلب الوحدة والتحرر في ظل القومية، تم تحصلت هذه الشعوب على الاستقلال السياسي لكن التجزئة بقيت قائمة فالقومية لم تستطع ان تقصي على التجزئة ولم تستطع حل المشكلات الاقتصادية،فالقومية في العالم الاسلامي دخلت في أزمة والاسلام هو وحده القادر على ان يخرج الشعوب الاسلامية من هذه الازمة، فالقومية طُرحت للتجربة واثبتت انها لا تستطيع ان تحل مشاكل الشعوب الاسلامية، بينما لم يطرح

الاسلام للتحربة أو لم تطرح التجربة الاسلامية بصفة اسلامية أي من رؤية اجتهادية تعددية بل اعتمدت التجارب الاسلامية في العالم الاسلامي الطريقة الانتقائية والعشوائية ما عدا الجمهورية الاسلامية في ايران ومن هنا تكالب الغرب على هذه التحربة بكل صراوة وشراسة

ان طرح 'الاسلام على الساحة يبين لنا ان هناك فهماً مختلفاً للاسلام، والمفهوم الأصيل للاسلام في العصر الحديث يكمن في التيار الذي مثله جمال الدين الأفغاني وهو تيار احتهادي يعتمد على مبدأ الرجوع الى الأصل لاستيعاب أحوال العصر واسلمَتها، فهذا الاسلام هو الاسلام الأصيل الذي سعى الى تحاور التشردم وحلق حركة وحدوية معتمدة على ضرورة التورة كطريق وحيد لاعادة بناء الامة

فالتيار الذي نشأ منذ جمال الدين هو الذي يجعلنا نميز بين التيار الذي يحافظ على هوية المجتمع الاسلامي وبين تيار آخر يحاول ان يستخدم الدين لعرقلة تقدم الشعوب الاسلامية وللمزيد في تجزئتها عن طريق اذكاء الخلافات بين المذاهب والفرق الاسلامية

وقد وصلت التورة الاسلامية في ايران الى صياغة المفاهيم الاسلامية بهذا المعنى الاجتهادي التوري الذي طرحه جمال الدين الأفغاني

ماهي الفئات الاجتماعية أو الاتجاهات الفكرية والسياسية في العالم الاسلامي التي تستشعر الآن القلق المتزايد من التورة الاسلامية؟

ان هذه الفئات تقع كلها في دائرة الفئة المتغربة سواء كانت يمينية أو يسارية الاتجاه، وفي مقابل هذه الفئة الهدامة تدعو الجمهورية الاسلامية الى العروة الوثقى، الى جمع الكلمة أي الى طرح مفهوم الامة كبديل لمفهوم القومية، وهذا الاتجاه ينطلق من الاطمئنان الى مستقبل الامة، وهو اطمئنان ذو مصدر الهي كما انه يتمتع بالابداع الفكري لا بتقليد الغير فموقف الفكر الاسلامي في ايران هو **موقف دفاعي وهجومي في آن واحد**، فهو فكر يرد على تقليد الغير وعلى هجمة الغير بمفاهيم فكرية وسياسية أصيلة من جملتها

مفهوم الامة ومفهوم الاجتهاد

مفهوم الحكومة الاسلامية

ومفهوم «لا شرق ــ لا غرب»

ان هذا المفهوم الاخير يثبت الصلة بين الطرح الوحدوي وبين الاسلام كأداة غيبية وحضارية وعلى العكس من هذا فان التبعية للغرب تقطع الصلة بين التطلع الوحدوي وبين الاسلام لماذا؟ لأن هناك تناقض بين الاسلام وبين التبعية، فالتبعية والاسلام خطان لا يلتقيان أبدا لأن الاسلام معناه السيادة الثقافية والسياسية والاقتصادية

ان المفاهيم الجاهزة سواء كان مصدرها فلسفة النظام الليبرالي أو فلسفة النظام الماركسي لا يمكن ان تفجر طاقة ابداعية حضارية في الامة الاسلامية لأنها لا تتفاعل تفاعلا حقيقيا مع هوية المجتمعات الاسلامية التي تتميز بعمق حضاري من نمط خاص جعل البناء النفسي للشعوب الاسلامية لا يحدث انفصاماً بين الروح والمادة بينما هذا الانفصام واضح في المفاهيم الاجتماعية الغربية مثل القومية وغيرها

فهذه الوحدة الوثيقة بين الروحي والمادي ذات امكانية وقدرة على تقديم نموذج حضاري مختلف عن النموذج الغربي، فالاسلام ـ بعدم فصله بين الروحي والمادي، ومن خلال مفاهيمه الاجتماعية ـ يلعب دورا كبيرا في صياغة بنية المجتمعات والشعوب صياغة من نمط خاص هي الامة فالحكم على الأشياء والأحداث هو دائما ذو بعد ديني لدى الشعوب الاسلامية، وهنا تتضح حتمية الاختلاف بين بنية المجتمع العربي وبنية المجتمع الاسلامي، لأن البناء التحتي والعميق لهوية المجتمع الاسلامي هو الدين والفكر الديني، وهذا ما يجعل الدارس ـ اذا كان موضوعيا ـ يكتشف وحدة ثقافية واجتماعية من طانجا الى جكارتا، فالخطاب الديني موجه الى كل المؤمنين مهما كانت جنسيتهم ((يا أيها الذين آمنوا))، رغم الاختلافات فان الاتفاق تام على العقيدة وأصولها وهذا يشكل طاقة هائلة وديناميكية وحدوية في العالم الاسلامي، لا وجود في المنظور الاسلامي ـ لصراع بين الوطنية والدين لأن الوطن عنصر من الامة، فالاسلام يعطي للوطنية بعداً روحياً تعبدياً، وهذا يتجلى بوضوح في الثورات التحريرية في العالم الاسلامي، وفي نشوء دولة باكستان، كما يتجلى بوضوح أكثر في ايران حيث ان الحماس الديني هو الذي يتضمن ويحتوي الحماس الوطني لا العكس فالتفكير في امور المسلمين كلهم واجب شرعي.

ان محاولة التخلص من تأثير التيارات الفكرية الغربية هو الواقعية عينها لأن الفكر الغربي يشوه الدراسة باستخدامه مقاييس ومفاهيم بيئة اخرى كالقوميا

والطبقية وغيرهما. بينما الدراسة المستقلة عن المنظور الغربي لها حظ أوفر للاقتراب من الواقع، وهكذا فمن الناحية الشرعية ومن الناحية العقلية والواقعية يجب ادماج مفهوم الامة والقومية والوطنية في اطاره الخاص البيئة الاسلامية

ومن هنا، فعندما نريد ان ننظر الى بيئة المجتمع الاسلامي، يجب ان نلجأ الى المفكرين المسلمين الملتزمين بالاسلام لأن تأطير الفكر الاسلامي ببيئته الخاصة به معناه تأطيره بالقرآن والسنة، وينتج عن هذا اللجوء الى التيار الفكري الاسلامي الأصيل المتمثل في الامة والفقهاء المجتهدين ورجال الاصلاح مثل جمال الدين الأفغاني، محمد اقبال، أبو الأعلى المودودي، علي شريعتي، مالك بن نبي، الامام الخميني وغيرهم، (خطابهم كان ومازال موجها الى المسلمين لا الى الباكستانيين أو الايرانيين أو الجزائريين أو الشيعة أو السنة، بل خطابهم خطاب وحدوي) فهذا النمط الفكري ليس الواقع إلا نتيجة لمقولة شعبية التفكير الاسلامي اي رسوخ المفاهيم الاسلامية في أعماق ذهنية المجتمعات الاسلامية

وهكذا فالقومية مفهوم يدعمه الباحثون المتغربون في العالم الاسلامي بينما هو غريب عن الاسلام والمسلمين فلا يسعنا اذا أردنا ان ننفي كل التباس الا ان نلجأ الى وضع تصورنا لبنية العالم الاسلامي في إطاره الذي يعطيه دلالته وخصوصيته وهنا يتجلى لنا ان المفاهيم تتعدى ميدان النظرة الغربية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية لما فيها (أي المفاهيم الخاصة بالعالم الاسلامي) من اعتبارات روحية وأخلاقية

وقد أكد كل المفكرين المسلمين الرساليين منذ جمال الدين الأفغاني على خصوصية المفاهيم الاسلامية واصالة بنية المجتمع الاسلامي، فهم يرون ان المؤمن، بفضل شعوره بالانتماء الى الامة، يؤمن بفقدان عصر ذهبي (دولة المدينة والمرحلة الأولى من الاسلام) ومن هنا فهو غير راض باستمرار عن واقع الأمة الممزق بين القوميات، فهو متطلع الى اصلاح المجتمع الاسلامي، فهذه مثالية (ثورية) لها طابعها الخاص في المجتمعات الاسلامية الى درجة انها وصلت -لشيوعها بين المؤمنين- الى أن أصبحت ظاهرة اجتماعية لها حيويتها وتأثيرها في الظروف التى تعيشها الشعوب الاسلامية التي تسعى لتجسيد النموذج الاسلامي في الواقع الحي، **فمبدأ السلف الصالح** الذي انطلق منه الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر هو مبدأ موحد للشعوب الاسلامية ومحرك لها

لأن المؤمنين يأخذون منه مقاييسهم الاخلاقية والثقافية التي بواسطتها يصبحون غير راضين عن الامر الواقع ومتطلعين دائما الى ما يجب أن يكون أي متطلعين الى تحقيق وحدة الأمة الاسلامية والقضاء على تشتت المسلمين وتخلفهم

ان المفكرين المسلمين يعتبرون صدر الاسلام ثورة على المجتمعات المستكبرة سواء منها القبلية في الجزيرة العربية أو الكسروية والقيصرية، فهذه الأنظمة، في نظر الاسلام، تعتمد على القوى المادية وتحدي الاسلام لها هو تحدي الفكر للمادة وشمولية الاسلام لبدائية النظام القبلي والعرقي، فالامة الاسلامية مفهوم أحدث ثورة مفاهيمية جديدة مبنية على روحانية ذات أبعاد تتلخص في مبدأ الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه الروحانية كانت وما زالت تنزع الى القضاء على الأنماط الاجتماعية القديمة التي كانت مسية في المجتمعات القديمة على التسلط الطبقي أو العرقي (أو القومية في عصرنا)

فالعقلانية المرتبطة بالتوحيد لها أبعاد إجتماعية، فهي عقلانية مفرقعة لكل النظم الاجتماعية المبنية على اللامساواة بين البشر وعلى التفاوت بين الأعراق، فالعقلانية الاسلامية تتناقض تناقضا جذريا مع كل وضعية تهيكل المجتمع على أساس عرقي أو قبلي أو قومي، فعقيدة التوحيد كما أكد جمال الدين الأفغاني ومحمد اقبال تؤدي الى شمولية انسانية (الأمة)

فهناك اذن جماعية اسلامية تتجاوز الأعراق والوحدات الاجتماعية الصغرى كالقبيلة أو الكبرى كالقومية الى خلق روابط روحية من نوع جديد، فمفهوم (الأمة) لا يمكن حصره في اطار جنس أو وطن بل هو مفهوم مرتبط بالعقيدة، الا ان الترابط بين المؤمنين ليس مجرد عاطفة أو حماسا عاطفيا غامضاً، بل العاطفة الآتية من العقيدة هي عاطفة مضبوطة بالاحكام الشرعية وذات رؤية خاصة في الميدان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي

غير ان هذه الشمولية لم تستمر في ميدان الممارسات الا فترة معينة اذ سرعان ما بدأ الصراع واشتد بين جماعية ذات أبعاد شمولية وبين الروح القبلية ذات الذهنية الضيقة المبنية على روابط القرابة والعصبية، فعاد العرب الى احياء النظام القبلي على حساب الجماعية الاسلامية (مع العلم أن الجماعية الاسلامية كانت ومازالت راسخة في الاذهان)

من هذا التحليل لموقف الاسلام من بنية المجتمع انتهى المفكرون المسلمون في عصرنا الى ان فكرة الأمة هي مشروع حضاري وليست فكرة سائبة أو موقفاً

طوباويا

فالأمة بصفتها مقولة اسلامية تتمتع بالواقعية، الا ان الواقعية هنا هي من نوع خاص (الواقعية الثورية لا التبريرية) التي لا تعني الاقرار بالأمر الواقع (التمزق والقومية) وانما تعني الانطلاق من الواقع لتجاوزه وتغييره (توحيد الشعوب الاسلامية) فالأمة في منظور الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر ليست فكرة مجردة، فالمنهجية ليست عائمة في التعامل مع الواقع لأن الجماهير تتطلع الى تجسيد الأمة ضمن المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية كواجب شرعي

فكل هيكلة للمجتمعات الاسلامية تتم خارج صيغة الأمة كالقومية والاقليميات الناتجة عنها، هي مفاهيم وتصورات منحرفة عن الأساس المفاهيمي الأصيل القرآن والسنة الذي يوجب تنظيم شؤون المسلمين وتعبئة طاقاتهم، فالقوميون قد فشلوا لانهم قد احدثوا قطيعة مع واقع الجماهير وطموحاتها، فكل المدارس الفكرية التى ادعت القيمومة على قيادة الجماهير المسلمة قد فشلت لأنها اعتمدت مفاهيم مستوردة مثل القومية التي تولدت عنها الاقليمية والماركسية

فهذه المدارس ينقصها الامتداد العمقي في ضمير الأمة لأنها اعتمدت على مواقف تلفيقية ولم تنطلق من مقولة الرجوع الى الاصل بالمفهوم الاسلامي، وبالتالي لم تحترم لا الشرع ولا الواقع أي لم تضع أي حساب للشعوب الاسلامية من حيث هي دعامة التعبير، فالاتجاهات الفكرية التي تعتمد القومية ليست اتجاهات شعبية بل نخبوية، وهنا يبرز الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر كفكر أصيل يتفق فيه الشرع مع العقل ثم الشرع والعقل معا مع الواقع، ان هذا الفكر ذو جانبين –

الجانب **الاول** نقدي أي نقد المظاهر السلبية في ذهنية المجتمع الاسلامي

ينتج الجانب **الثاني** عن الجانب الأول وهو الربط، عن طريق حركة جدالية، بين الواقع الذي تعيشه الأمة وبين النص اي الربط بين الواقع والجهاز المفاهيمي الاسلامي

ان الأمة الاسلامية من حيث هي مشروع حضاري في الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر تقوم على محاولة تنظير نسق فكري متكامل يصوغ المشروع الحضاري في جميع أبعاده الثقافية والسياسية (مؤلفات ومقالات جمال الدين الأفغاني – محمد إقبال – الامام الخميني – محمد باقر الصدر .).

فالفكر الاسلامي بتأكيده على الأمة بدلا من القومية قد طرح بديلا حضاريا نابعا من واقع الأمة ومن تراثها، فالاطار السياسي للجماهير الاسلامية هو الأمة لا القومية، والمقصود بالأطار السياسي لدى مفكري الاسلام في عصرنا لا يعني ان يكون للمسلمين دولة واحدة أو على حد قول السيد جمال الدين «لا ألتمس بقولي (الوحدة الاسلامية) أن يكون مالك الامر في الجميع شخصاً واحدا»، بل الاطار السياسي معناه أن تكون المؤسسات السياسية تعبيرا عن الأخوة الايمانية التي تربط الشعوب الاسلامية

لم يكن رجال الاصلاح اذن مثاليين بل كانوا (ومازالوا) مرتبطين بقضايا المرحلة

لم يكن رجال الاصلاح اذن مثاليين بل كانوا (ومازالوا) مرتبطين بقضايا المرحلة التاريخية، مثلا لم يتجاوروا أو لم يريلوا فكرة الوطن والوطنية بل نظروا اليها من خلال الدين والواقع، فأصبح النضال الوطني واجباً دينياً ومقدمة لتأسيس وتحرير الوطن الأكبر الذي هو الأمة

ان تحقيق الوحدة بين الشعوب الاسلامية على الصعيد العملي عملية جد معقدة في نظر رجال الاصلاح، الا أن الوحدة الروحية التي تحتفظ بها هذه الشعوب تمثل عنصراً اساسياً ـ من الوجهة النفسية ـ في تماسك الأنتماء الى الأمة والى مشروعها الحضاري

والوحدة الروحية في الاسلام لها خصوصيتها فهي ليست مجرد مشاركة وجدانية بل هي أساس ضروري لنتائج ضرورية تتمثل في الوحدة السياسية والاقتصادية فالوحدة الروحية، في خطاب الفكر الاسلامي منذ جمال الدين تؤدي الى توحيد الفكر الاسلامي الذي يحمل في جوهره كل أبعاد الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية وهكذا فرجال الاصلاح ركزوا على الوحدة الروحية باعتبارها ضرورة شرعية وضرورة منهجية وتاريخية، فهي البنية الأساسية للوحدة الاسلامية على الصعيد السياسي والثقافي والاقتصادي

فالافكار أو المفاهيم المكونة للامة الاسلامية ليست مجرد مبادىء قبلية بل هي متجسدة بصفة أو باخرى في الواقع الحي الذي تعيشه المجتمعات الاسلامية التي تتطلع كما رأينا فيما سبق الى تحقيق النموذج الاسلامي «دولة المدينة»، هذا التطلع هو الذي تنبع منه ارادة التغيير والاصلاح لكل الأوضاع اللااسلامية التي تعيشها المجتمعات الاسلامية

فالأمة بالنسبة لرجال الاصلاح في وضعية غير شرعية منذ أن تحولت الخلافة الى مُلك، ومعنى هذا أن طريق الاصلاح مفتوح لتحويل الأمة الى النموذج الاصلي نموذج «دولة المدينة» في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فشعار «لا دستور الا القرآن» أو شعار «لا شرق ولا غرب»، ليس شعارا مثاليا أو فكرة مجردة بعيدة عن الواقع، بل هو شعار تحقق في التاريخ في «دولة المدينة» وهو شعار تنظر اليه الجماهير باحترام وقدسية لأنه ذو مصدر الهي

ومعنى هذا أن قضية الأمة ليست قضية ذاتية تخص ضمير الفرد فالمفاهيم التي ركز عليها المصلحون «الايمان، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجماع، الاجتهاد الأخوة الايمانية» كل هذه المفاهيم تتجاوز مستوى الانتماء الفردي للامة بل هي توحد تجسيد الأمة وتحقيقها « أخرجت للناس » في الواقع الحي

فالقول بعدم وجود الأمة الاسلامية أو بامكانية الاستغناء عنها ليصبح الدين مجرد قضية شخصية تهم كل فرد على حدة، ان هذا القول يهدد ـ لا وجود الأمة فحسب ـ بل وجود الاسلام بصفته دين لا يميز بين الروحي والدنيوي، بين الشريعة والحياة، فالاسلام دين ودولة ينعكس على الأمة فكل انفصال بين الاسلام والسياسة يؤدي الى احتلال في وجود الأمة التي تتمزق على شكل قوميات واقليميات

وهكذا فالفكر الاسلامي الحديث والمعاصر يرى أن القومية هي النتيجة الحتمية لفصل الدين عن الدولة، ان هذا الفصل من حيث هو فكرة مضادة

١ ـ للقرآن والسنة

٢ ـ للاسلام الذي تعيشه الجماهير

ان هذا الفصل جعل ذهنية الشعوب الاسلامية على حذر مستمر تجاه سياسة الحكومات في العالم الاسلامي، وقد يتحول هذا الحذر من حين الى حين الى تمرد أو ثورة، وعلى العموم فالسلوكات اللائكية للدولة في العالم الاسلامي هي استفزاز لمشاعر المسلمين ولذهنية انسان العالم الاسلامي المتطلعة الى التضامن مع المؤمنين والى ممارسة متطلبات الشريعة في الواقع اليومي، لهذه الأسباب لم تقض القومية على الأمة نعم ان القومية قضت على الأمة من الناحية السياسية في اطارها المحدود الذي هو السلطات الحاكمة ولكنها لم تستطع ان تقضي عليها في مستوى ذهنية المجتمعات الاسلامية وأحاسيسها، فالشعور بالانتماء الى

الأمة هو شعور متجذر في أعماق عواطف وأفكار انسان العالم الاسلامي

وعلى العكس، فالقومية بالنسبة لذهنية الشعوب الاسلامية هي امتداد للنموذج الغربي من جهة، وللنزعة القبلية التي سادت العالم الاسلامي اثر تحول الخلافة الى مُلك من جهة اخرى، ومعنى هذا ان اللائكية، من حيث هي إنفصال الدين عن الدولة، لم تظهر في العالم الاسلامي اثر اصطدامه بالغرب بل ظهرت يوم حول الامويون الخلافة الى مُلك ففي تلك المرحلة انفصل الدين عن الدولة، أي لم تعد العلاقة بين الدين والدولة ذات طابع تعبدي وثوري بل أصبحت ذات طابع تبريري لانحراف السلطة

ان تاريخ الفكر الاسلامي يبين لنا انه ما من محاولة لاعادة بناء الأمة إلا وقامت في صراع مع الجهل وقمع السلطات المنحرفة والاستعمار، وعليه فان نهضة الأمة المنشودة لا تقوم خارج هذه المعركة

أزمة الفكر القومي

فالأمة ليست اذن فكرة منعزلة عن موقف الاسلام من الحياة في شتى جوانبها، وهذا ما نلاحظه بوضوح في ايران حيث ان الجمهورية الاسلامية ـ التي قدمت نفسها كدولة للأمة لا كدولة قومية ـ تسعى الى التحرر الاقتصادي والسياسي والثقافي، بينما يعيش الفكر القومي أزمة يمكن إبرازها فيما يلي

١) **في المجال السياسي:** ان الأنظمة السياسية المرتبطة بالقومية هي ذات طبيعة قمعية معادية للفكر وقائمة على أساس امتلاك السلطة عن طريق القهر، فالدولة القومية عكس الدولة الاسلامية لا تمثل مصلحة الجماهير بل تمثل فئات محدودة أغلبها في تبعية للفكر الغربي، وحكمها هو حكم انقلابات لا يستطيع أن يكون حكما جماهيريا ثوريا

٢) **أما على الصعيد الاجتماعي** فان القومية ـ في العالم الاسلامي ـ على الرغم من محاولتها أن تجمع بين الاصالة والحداثة وبين القديم والجديد أي على الرغم من محاولتها للوصول الى مستوى الشمولية فانها مازالت ذات طابع بدائي لأن مفاهيمها لم تتجاوز المفاهيم القبلية الضيقة وعليه فان القومية والمجتمع

المغلق فكرتان متلازمتان في حين ان مفهوم الأمة يفرقع القيم المحلية الضيقة ويصل الى مستوى الشمولية.

٣) **في المجال الاقتصادي** يتجلى تخلف وتبعية الاقتصاد القومي حيث انه يعتمد على تصدير المواد الخام واستيراد غيرها وعلى رأسها المواد الغذائية، وعلى الرغم من ان القومية تطرح نفسها كمحاولة للخروج من التخلف فان طريق التنمية الحالي يقود الى استفحال التبعية

هذا الجوانب لأزمة الفكر القومي مصدرها التبعية الثقافية حيث ان الخضوع للأدوات الفكرية الغربية سهل كل أنواع التبعية وجعل من الحركة القومية حركة نخبوية معزولة عن الجماهير، ولهذا لم يتعمق الصراع ليحقق الاستقلال الشامل ويحقق الوحدة لأن لا صراع بدون جماهير ولا يمكن للمجتمع ان يتطور اذا ظل دور الجماهير ضعيفا، فالحركة القومية ليست حركة ثورية لأنه لا وجود لصراع جذري على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، فالقومية لم تنتج فكرا اصيلًا بل ظلت في تبعية للفكر الغربي، ولذلك ظلت القومية عاجزة عن خوض الصراع الشامل في الميدان الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي

بينما نجد ان الفكر الاسلامي في صراع جذري فيما يخص المجالات المذكورة لماذا؟ لأنه فكر أصيل ذو مفاهيم اسلامية لا شرقية ولا غربية، وهذا الصراع هو الذي سيضع الأسس الفكرية السليمة لحل مشكلة تشتت الأمة ومشكلة التخلف وهما مشكلتان مترابطتان في رؤية الفكر الاسلامي

وهكذا فاعادة بناء الأمة هي عملية كلية تشمل جميع الجوانب الثقافية والاقتصادية والسياسية لأن الحركة الاسلامية هي حركة كلية ووحدوية أو موحدة بينما الحركة القومية ـ بسبب مصدرها الغربي وانتماءاتها الى الاتجاهات الفكرية الغربية المختلفة ـ بحكم ذلك فهي حركة مجزّئة لوحدة الشعوب الاسلامية، **فظاهرة التشتت** هي الظاهرة الاكثر وضوحا في الحركة القومية التي تتأرجح بين اليمين واليسار، بين القومية المحلية وبين الاقليمية، وعملية التشتت هذه هي التي يستثمرها الغرب لتحويل الشعوب الاسلامية الى طوائف وملل ولاسيما منذ قيام الثورة الاسلامية في ايران، لأنها هي الحركة الوحيدة التي تهدد بوضوح لا يقبل أي شك مصالح الغرب، ولهذا يعمل هذا الأخير بشتى الوسائل لوقف هذه الحركة، فهو يدرك ان الثورة الاسلامية تعبر عن مصالح وتطلعات الجماهير، فهي

مراع خلاق يساعد على زعزعة الأنظمة الرجعية المجاورة
ان القومية ترتكز على خطاب **توكيدي و تبريري** لا على خطاب **عقلاني**،
ذلك انها مقولة علمانية لم تجد الارض الخصبة للنمو في العالم الاسلامي،
لشعوب الاسلامية كما رأينا سابقاً لا تفصل الوطنية عن الأمة وعن الجهاد من
جل اعادة توحيدها من جديد، ومن هنا فالخطاب السياسي المرتبط بالقومية هو
خطاب لا تجانس فيه لأنه منقسم بين جذور تاريخية مختلفة القومية ذات الأصل
لغربي والأمة ذات الجذور التاريخية الاسلامية
فهو خطاب يحاول التأليف والمزاوجة بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي، وقد
نتهت به هذه المحاولة الى ان أصبح خطاباً تلفيقياً، وهذا يذكرنا بموقف الفلاسفة
لمسلمين المتأثرين بالفكر اليوناني، فقد كانت فلسفتهم تلفيقية لاعتمادهم على
مبدأ التوفيق بين الشريعة والفلسفة لكن باخضاع الشريعة لمتطلبات الفلسفة
ليونانية بينما الموقف الاسلامي كان يتطلب العكس
فالقومية في العالم الاسلامي تعاني تفككاً في الدلالة لأنها غير محددة
لمراجع وليست لها رؤية حضارية، ولهذا فالعقلانية غائبة في الفكر القومي

١) لأنه يرجع الى الماضي والى الاسلام بصفة تبريرية لا بصفة اسلامية، أي
خضع تاريخ الشعوب الاسلامية لمعايير غربية
٢) هو فكر منبهر وخاضع لهيمنة الفكر الغربي، بينما العقلانية والنظرة الثورية
قتضيان اتخاذ موقف انتقادي من الغرب باسم خصوصية المجتمع الاسلامي،
هذا ما جعل كل المحاولات لانشاء بديل حضاري في اطار القومية محاولات
نقوصة بحكم عدم تجذرها في واقع الشعوب الاسلامية
وهنا تبرز الثورة الاسلامية في ايران كتتويج للفكر الاسلامي الحديث لأنها
بلور ايديولوجيا الأمة الاسلامية بجوانبها الثقافية والاقتصادية والسياسية،
حركتها تتم على ثلاثة محاور

١ــ تحرير الشعوب الاسلامية من التبعية السياسية والثقافية والاقتصادية.
٢ــ توحيد الشعوب الاسلامية
٣ــ تقديم البديل الحضاري الاسلامي

فهناك اذن ديناميكية وحدوية منذ جمال الدين الأفغاني الى الامام الخميني، وهي ديناميكية تخلق فجوة واضطراباً في الخطاب القومي وتحاول تحطيم ارتكازاته النظرية (العلمانية)، وهنا يتجلى الاختلاف بين بنية الخطاب القومي وبين بنية الخطاب الاسلامي المؤكد على مفهوم الأمة، فبينما يتميز هذا الأخير بمبدأ الرجوع الى الأصل (القرآن والسنة) كعامل مشترك بين الشعوب الاسلامية نجد بنية الخطاب القومي بنية مكونة من مفاهيم متعددة ومن اختيارات سياسية مختلفة بالاضافة الى تغاير النماذج التنموية من رأسمالية الدولة الى اشتراكية ممسوخة، ومعنى هذا ان الخطاب القومي لا يمثل كلا متجانسا

لهذه الأسباب تعيش الايدولوجية القومية أزمة حادة في السنوات الأخيرة في حين يظهر الفكر الاسلامي بصفته الملجأ الوحيد للشعوب الاسلامية ضد فقدان هويتها لأن القومية لا تمتلك مشروع رؤية في الميدان الاجتماعي والاقتصادي وهي عاجزة عن تقديم أسس نظرية معقولة وقيم اخلاقية وروحية لتجاوز الوضعية الراهنة التي تتسم بالهيمنة الغربية وبالتشتت الاقليمي والفكري والعقائدي، بل على العكس ان ايديولوجية القومية هي ايديولوجية تبريرية تؤيد الأمر الواقع وتعطي الشرعية للحضارة الغربية ولا تحاول، بل لا تتصور صيرورة خارج عن النموذج الغربي، فالقومية في العالم الاسلامي خالية من بنية مرجعية محددة وهذا ما جعل علاقة الايدولوجية القومية بالجماهير علاقة تتسم بالعنف لا بالتوعية والاقناع، لأنها تطرح نفسها كايديولوجية مقدسة لا سبيل الى مناقشتها ونقدها، فالمواطن في العالم الاسلامي أصبح مجبرا على قبول الايديولوجية القومية على الرغم من انها لا تقدم البديل للوضعية المأساوية التي تعيشها الشعوب الاسلامية، فالقومية لم تحقق الثورة في مختلف جوانبها الفكرية والاقتصادية والحضارية ولم تبرز نموذجا حضارياً متميزا عن النماذج الحضارية المهيمنة الآن

ومن ثم يغلب على الخطاب القومي في العالم الاسلامي الطابع الفوضوي، فهو خطاب مرتبك ليس له أفقا محددا من الناحية الثقافية والسياسية، وعلى العكس من هذا فالخطاب الاسلامي قد استطاع صياغة ايديولوجية اسلامية عن طريق الرجوع الى الأصل وعن طريق القراءة النقدية للفكر الغربي، ان هذا الخطاب لايتسم بالقبول اللانقدي للفكر الغربي بل هو خطاب يبني رفضيته على

أسس محددة بدقة القرآن والسنة وخصوصية تاريخ الشعوب الاسلامية
وهكذا فبينما يعاني الفكر القومي أزمة المراجع أو الرجوع الى الأصل، نج
أن الفكر الاسلامي المؤكد على مفهوم الأمة لا يعاني أزمة لا على صعيد المراج
ولا على صعيد المنهجية، فاجاباته على تساؤلات المسلمين هي اجابات عقلانيا
فهو قد لعب دورا دا أهمية من حيث أنه يعتبر أول محاولة في العصر الحديد
دفعت المجتمع الاسلامي الى الشعور بهويته.

ان الفكر الاسلامي الحديث حاول صياغة الثقافة الاسلامية وتقديمها كعام
رئيسي في بناء الأمة، هده الصياغة تمت بفضل الرجوع الى الأصل عن طري
الربط بين العقل والنقل، ووصلت الى مستوى القدرة على احياء الأخوة الايمان
والشعور بالانتماء الى أمة واحدة، وهدا ما جعل مفهوم الأمة في وقتنا الراه
يمر بمرحلة غريبة حقاً فكرة الأمة موجودة دون وجود الدولة الاسلامية أي دو
وجود اطارها السياسي (مع العلم ان هذا الاطار قد بدأ في النشوء مند قيا
الثورة الاسلامية في ايران)
وعلى العموم، ان السياسة ومعناها في الفكر الاسلامي الحديث والمعاص
دوبان الهويات المختلفة (والمختلقة) التي تكون الشعوب الاسلامية في هوي
واحدة الأمة الاسلامية، وهكدا يظهر مفهوم الأمة لا كمحاولة للتحرر مر
الاستعمار فحسب، بل كمشروع حضاري له مبادئه الخاصة وأهدافه ومواقفه تجا
مختلف الايديولوجيات التي تتقاسم العالم، فليست الأمة مفهوماً سياسياً محض
ولا فكرة مؤسسة على العرق، بل هي مبدأ روحي من أجل تكوين مجتمع لـ
خصوصيته السياسة والثقافية

فأخوة العقيدة تخفّف من شدة الاختلافات بين الشعوب الاسلامية باستمرا
كما ان نظرة الاسلام الى الانسان والى المجتمع تؤثر في الذهنيات والتطلعا
وتوحدها بالاضافة الى دلك فان توحيد المواقف والاختيارات السياسي
والاقتصادية ليس موقفاً مثالياً أو خيالياً، بل هو موقف مرتبط بامكانيات موجود
في واقع العالم الاسلامي على اعتبار ان النموذج السياسي والاقتصادي
مستخرج من الدين فمن السهل اذن على المؤمنين ان يستنبطوه عن اقتنا
داخلي لأنهم ينظرون اليه كقيمة دينية وسياسية واقتصادية في نفس الوقت

الأمة بين وحدتها وتمزقها

فمهوم الأمة حسب المفكرين المسلمين يتضمن ادن فكرتين تمزق الأمة من جهة، ومشكلة وحدة هده الأمة من جهة أحرى

فتمزق الأمة هو متشكل مؤقت وطرفي على الصعيد التاريخي، ففكرة وحدة الأمة وهويتها هي الفكرة الرئيسية التي انطلق منها الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، ومن هنا ففكرة تمزق الأمة وتشتتها ينبعي أن لا تطغى على فكرة الاصالة والوحدة، ومعنى هدا ان ما هو مرحلي ومؤقت في تاريخ الأمة لا يمكنه ان يزيل أو يقضي على ماهو أساسي وأصيل، فموقف الفكر الاسلامي الحديث من وحدة الأمة ليس ادن موقفا تشاؤميا كما انه ليس موقفاً تفاؤلياً الى درجة انه يتعافل عن الواقع، فالمفكرون المسلمون قد ادركوا بأن المرحلة الراهنة تتميز بالصراع والتقابل بين ما هو ظرفي وتانوي وبين ماهو أساسي ومستمر فيما يخص مشكلة الأمة

فوحدة الأمة بالنسبة للفكر الاسلامي الحديث والمعاصر هي حتمية تاريخية وواجب ديني في نفس الوقت، لكن هده الحتمية تتطلب تدخل الانسان «ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (٢٣ــ١١)

ان ضرورة ووجوب وجود الأمة في المنظور الديني مرتبطة بمقولة عدم الفصل بين الدين والدنيا، بين الروحي والاجتماعي كما رأينا وقد منح الفكر الاسلامي الحديث لمفهوم ديني كوحدة الأمة صبغة علمية (الحتمية)، لأنه يعتبر ان كل ايديولوجية غير مستخرجة من الدين تصبح عامل تفرقة وتفكك لأنها لا تتماشى وذهنية الجماهير، وهنا كذلك ينتقل الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر من الميدان الديني الى الميدان العلمي، أي لا تناقض بين متطلبات الدين ومتطلبات التاريخ بل هناك تداخل بينهما يصل الى مستوى الانسجام والتناسق

وهدا واضح من الناحية السوسيولوجية اد ان من بين الظروف المشتركة في البلدان الاسلامية الحروب التحريرية في الميدان السياسي والاقتصادي ونتائجها على الصعيد الاجتماعي والثقافي، هده النتائج تجعل الهوية القومية في أزمة والقيم التي تفرزها في وضعية تفتت لأن هده القيم قد فقدت طابعها المعبيء (مع العلم ان هدا الطابع مصدره الدين لا القومية).

ومن هنا فالظاهرة الأساسية والمشتركة في هده البلدان تتمثل في الرغبة في

تجديد واعادة بناء الهوية الممزقة، فبالنسبة للاتجاه الاصلاحي (رجال الاصلاح) لا يمكن لايديولوجية العلمانيين مهما كانت اتجاهاتها (يمينية أو يسارية)، لا يمكنها ان توحد الشعوب الاسلامية بل على العكس فالاتجاه العلماني هو عامل تفتيت للوحدة لأن ايديولوجيته لا أُسس لها في الدين ولا في الظروف التي تعيشها الأمة وتنتهي هذه الايديولوجية دائما الى الوقوع في فخ التبعية، وبعبارة أخرى ان الفكر الاسلامي الحديث يرى

١ ـ ان الديني والاجتماعي يتداخلان ويصلان الى مستوى الانسجام كما رأينا

٢ ـ ان كل ايديولوجية غير مستنبطة من الدين بصفة تعبدية سوف تؤدي حتما الى احداث قطيعة بينها وبين الجمهور المتشبع بالمفاهيم الاسلامية، فالاسلام وحده هو القادر اذن على توحيد الشعوب واعطائها هوية مشتركة هي الأمة الاسلامية، وهنا يتجلى الموقف الانتقادي للفكر الاسلامي الحديث فالمفكرين المسلمين استنتجوا من المواقف السابقة فكرة خطأ الحلول المستوردة لحل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للأمة

وقد أدى هذا الموقف الى محاولة تنظيرية مستمرة في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية أي محاولة لتقديم النموذج الحضاري البديل للأمة الاسلامية وهكذا فالفكر الاسلامي ليس عبارة عن تكييف الاسلام حسب الأحوال الجديدة بل هو مجهود لتكييف الأحوال الجديدة حسب متطلبات الاسلام اذن فالموقف موقف تحويل وتغيير لا تكييف وتبرير لأن المفكرين المسلمين كانوا وما زالوا على وعي عميق بأن الواقع الذي تعيشه الأمة هو واقع فاسد يجب تغييره وفق مقتضيات الاسلام، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ان انحطاط الأمة وتشتتها ليس أمرا لا يمكن تغييره اي ليس حتمية قاهرة، فالتغير ممكن بل واجب، فمستقبل الأمة بيد المسلمين لأن التاريخ، في نظر الفكر الاسلامي، يسير وفق «سنن» يمكن التحكم فيها ومن هنا فامكانية اصلاح الأمة مفتوحة «لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» وقد ركز المفكرون المسلمون كثيرا على هذه الآية الكريمة ورأوا بأنها تعني ان هناك عقلانية تتحكم في الأحداث وهناك أسباب تؤدي الى نتائج، فالتقدم ظاهرة لها أسبابها ومعقوليتها، يجب اذن فهم النظام الذي تخضع له الحوادث التاريخية ثم توجيه المجتمع نحو مستقبل افضل فالأمة يمكن اذن أن تعود الى مسرح التاريخ

فعقلانية الحوادث التاريخية والاجتماعية التي تسير بمقتضاها الأمة لا تتناقض مع الأمداد الغيبي، أي هناك توافق بين الأمداد الغيبي وعمل المسلمين من أجل الخروج من مرحلة الضعف، فالامداد الغيبي له طابع ثوري يحطم كل الحواجز التي تقف أمام وحدة الأمة وصيرورتها، فهو ليس فكرة ميتافيزيقية

مريحة أو روحانية غامضة لا علاقة لها بالواقع وبالعقل، بل هو مبدأ يؤكد باستمرار بأنه يمكن تغيير العالم والتغلب على الأوضاع مهما كانت صعوبتها ومن هنا فالامداد الغيبي ليس تسلية أو «أفيون الشعب» بل هو قيمة تُنَوّر المؤمنين وتكوّن لديهم نظرة مستقبلية تجاه حياتهم الاجتماعية

وعندما يتكلم المفكرون المسلمون عن الأمة يتكلمون عن النموذج (صدر الاسلام) ويتكلمون كذلك عن واقع الأمة، فالفكر الاسلامي الحديث ينتقل من النموذج الى الواقع ومن الواقع الى النموذج

هذا المنهج الذي ركز عليه جمال الدين الأفغاني انتهى الى القول بعقلانية الحوادث وبكون فشل الأمة وتشتت شملها راجعا الى خرقها أو عدم احترامها للقوانين التي يتحرك بمقتضاها التاريخ فنجاح الأمة عبر التاريخ لم يتم بالغاء نظام الطبيعة وقوانين التاريخ

فالنظرة الى وحدة الامة والى مستقبلها ينبغي ان تكون نظرة واضحة ودقيقة وكلية، فالتطلع الى وحدة الامة لا يكفي وحده بل لابد من ادراج هذا التطلع ضمن تخطيط محكم لوسائل وامكانات الوحدة، وهنا تبرز أهمية الايديولوجية لانها تجمع في نسق عام النظرة السياسية والنظرة الاقتصادية والثقافية للاسلام فالتصور لمستقبل الأمة لا يكفي وحده، بل يجب تحديد الشروط والوسائل التي تجعل المستقبل الذي تطمح اليه الشعوب الاسلامية ممكن التحقيق

ومن جملة هذه الوسائل، تجاوز الأمر الواقع ومحاولة القضاء على الاستلاب الثقافي والاقتصادي والسياسي للشعوب الاسلامية

ان الوعي الذي بدأت تبرز معالمه في كل أقطار العالم الاسلامي يتطلب قيادة فكرية وسياسية تعبئه وتوجهه ليتحول الى عمل صارم ومنظم يسمح بالاقتراب من الهدف، وهذا العمل ذو الصرامة المبدئية قد بدأ في ايران حيث ان المجتمع المسلم في ايران قد بدأ يعبر عن عواطفه الاسلامية وتطلعاته الوحدوية في ساحة الاحداث

فطرح مشكلة وحدة الأمة هو في الحقيقة طرح لمشكلة دلالة الاسلام ودوره في الحياة، وقد وصل الفكر الاسلامي المعاصر الى نظرة أشمل لمفهوم الأمة فربط بين وحدة الشعوب الاسلامية وبين النموذج الحضاري البديل الذي بفضله يتم التحرر من تبعية الغرب، كما انه ربط بين فكرة الأمة وبين عقلانية الحوادث بشروطها ونتائجها، فالفكر الاسلامي المعاصر لا ينظر الى مفهوم الأمة كفكرة مجردة بل ينظر اليه ضمن المرحلة التاريخية التي تعيشها الشعوب الاسلامية وهذا يؤدي الى الانتباه والبحث عن أسباب ضعف الأمة وأسباب قوتها ووحدتها فالأمة لا تتحقق خارج التاريخ بل عبر التاريخ وبالتاريخ

ويتفق كل المفكرين المسلمين الرساليين على انه لا يمكن تحقيق الوحدة الاسلامية ما لم تبدأ عملية التحرر من التبعية للغرب وحلفائه الشرعيين الأنظمة

الفاسدة في العالم الاسلامي

وهدا يعني ان العمل الوحدوي هو عمل توري يحدث تحولا عميقا وجذريا للأوضاع الفاسدة التي تعيش فيها الشعوب الاسلامية، ومنهجية العمل الوحدوي من حيث هو عمل توري هي منهجية تتسم بالكلية والشمولية أي هي منهجية اسلامية وليست تجريئية، فهي لا تفصل السياسة عن العقيدة والسياسة والعقيدة عن الثقافة، فكل هده الجوانب متداخلة ومترابطة تداخل الدين مع الدنيا والعبادات مع المعاملات

وعن طريق هدا المنهج يمكن تجذير وعي المسلمين وتعميقه ليصل الى مستوى ادراك العلاقة الحوهرية بين الاسلام والتعير الجدري، فالمسلم عندما يعي الاسلام يعيه اسلاماً متناقضا مع كل الأوضاع الفاسدة، ويدرك حينئد انه لا يكون مسلما أصيلا اذا لم يعمل على تغيير الواقع الفاسد المناقض للشرع

ان العمل على تغيير الأوضاع يقتضي التقة في المستقبل، وهده التقة يقدمها الاسلام الى المؤمنين كعنصر حوهري من عناصر العقيدة، فالمؤمن لا يقنط من رحمة الله هذا الموقف هو موقف تفاؤلي لا من نمط التفاؤل الخيالي المجرد بل التفاؤل الضارب بجدوره في أعماق الواقع والمدعم بالامداد الغيبي فهده النظرة التفاؤلية الى مستقبل الأمة تصبح نطرة خلاقة تؤدي الى مواقف تورية عندما يأتي المفكرون الرساليون ويوضحونها للجماهير ويكتشفون عن أبعادها السياسية والاقتصادية

فالعمل من أحل وحدة الأمة هو عمل ضخم وشاق يحتاج الى مساهمة كل جوانب انسان العالم الاسلامي يحتاج الى تعقّل للأحداث وغليان عاطفي مضبوط بالاحكام الشرعية، ومن هنا فان وحدة الأمة هي معجزة يصنعها الايمان أي عمل انساني مدعم بتدخل العناية الالهية المتمثلة في مقولة نصر الله للمؤمنين

وعليه لا يمكن الحديث عن وحدة الشعوب الاسلامية دون البحث عن أسباب تفرق المسلمين لأن هدا المنهج المبني على النظرة العقلانية هو الدي يكتشف عن العقبات التي تقف اليوم في وجه وحدة الأمة

فالنظرة العقلانية الى الأمة تحتم النظرة التاريخية الى المجتمع الاسلامي، أي يجب الربط بين الدراسة السكونية وبين الدراسة الحركية

الدراسة التاريخية للأمة تبين ان الاسلام طرح معايير وتصورات انسانية جعلت المجتمع الاسلامي يتجاوز الاطر الجاهلية الضيقة كالعصبيات القبلية، وقد

كانت عملية نشوء الأمة هي عملية احلال معيار «التقوى» في المجتمع الاسلامي بدل المعايير الجاهلية

اما في العصر الحديث فالعامل المفتت للوحدة هو أخطر من العوامل القديمة المتمثلة في النزعات القبلية، فالنزعات القبلية تجاوزت في عصرنا شكلها السائج وتحولت الى فكرة القومية المدعمة بالعلوم الاجتماعية العربية المنطلقة من مبدأ فصل الدين عن الدولة، وهكذا أصبحت الدولة القومية بديلا للدولة الاسلامية وتغلبت عوامل التمزق على عوامل الوحدة

يقول الامام الخميني «ان القوى الكبرى درست خلال سنوات طويلة كل أوضاع المسلمين أجرت دراسات على أراضينا وغاباتنا وخرجت بنتيجة هي ان الاسلام وحده هو الذي يستطيع أن يقف بوجه هذه القوى في جميع المجتمعات وراحت هذه القوى تخطط لمجابهة الاسلام عن طريق الحكومات الفاسدة، وأوعزت الى هذه الحكومات أن تثير مسائل العصبيات العنصرية بين المسلمين، فجعلت العرب مقابل الفرس والأتراك، وجعلت الفرس مقابل الأتراك والعرب، وجعلت الأتراك مقابل الآخرين وهكذا أوقعت بين القوميات المختلفة

ولقد «أكدت مرارا ان هذه النعرات القومية هي اساس مصيبة المسلمين، وتجعل الشعب الايراني مقابل سائر الشعوب المسلمة، وتجعل الشعب العراقي مقابل بقية المسلمين، وهذه المخططات طرحها المستكبرون للتفريق بين المسلمين*

ان العلمانية بنظرتها الخاصة الى التراث فصلت الجانب الروحي عن الجانب الاجتماعي للأمة واجتهدت على تصوير الاسلام كمناقض للقومية فأصبح الفتح الاسلامي استعمارا قضى على التراث القومي، فالعلمانية وجدت الشروط الملائمة لها في سلبيات الخلافة العثمانية فقدمت القومية كبديل للأمة وطرحت الدولة كمجرد قضية سياسية لا علاقة لها بالجانب الروحي

وقد فات المفكرون في العالم الاسلامي ان القومية لا يمكنها ان تتجاوز الخلافات الطائفية والعرقية بل هي التي تقويها وتزيد من حدتها

فالخلافات في العالم الاسلامي لا يمكن تجاوزها الا بشمولية الاسلام أي بتأطير الحياة الاجتماعية والسياسية في ميدان يستمد شموليته من الاسلام

*من حديث الامام لأعضاء مؤتمر القدس ٢٧ رمضان ١٤٠٠ ص ١٤ من كتاب عقبات امام وحدة العالم الاسلامي – محمد علي حسين

فالاسلام جاء ليذيب الأمجاد في مجد الله، ولكن هؤلاء رفعوا شعار احياء أمجاد بني امية وفي ايران قرع بعض المغرضين والغافلين على طبل القومية وأرادوا بذلك ان يُواجهوا الاسلام. وقبل سنين ـوأظن في زمن رضا خان تأسس في ايران مجتمع أعد الأفلام والقصائد والمقالات التي تندب الأمجاد الايرانية وتأسف على انتصار العرب على ايران، وتذرف دموع التماسيح على ضياع طاق كسرى، وهؤلاء القوميون الجبناء بكوا كثيرا على اندحار السلاطين الفرس على يد الاسلام، ومثل هذه الروح المعارضة للقرآن أوجدها المستعمرون في البلاد العربية وغير العربية *

فالغزو الثقافي المفتت لوحدة الشعوب الاسلامية على الرغم من انه نجح في تفتيت الأمة سياسيا وفي خلق روح عدائية للاسلام لدى بعض المفكرين، الا انه فشل في تقديم القومية كبديل للاسلام وذلك

١) ان القومية في العالم الاسلامي لم تستطع ان تقدم نظرية اجتماعية وسياسية واقتصادية مرتبطة بواقع الجماهير بل تقيم القومية نظريتها في هذه الميادين السابقة على أساس غربي، مع العلم ان الدولة القومية تحاول ان تطبع النظام السياسي والاقتصادي بطابع محلي لتظهر السلطة بمظهر المحافظ على أصالة المجتمع وشخصيته

وهذا الموقف من السلطات في العالم الاسلامي ليس الا اطارا قوميا مزيفاً للأنظمة الغربية، ولم تكن له القدرة الكافية على دمج المجتمع بالنظام بل ظل المجتمع الاسلامي رغم تمزقه الى قوميات، ظل يشعر بهويته الاسلامية، وظلت الأفكار والعواطف اسلامية بصورة أو باخرى

٢) لم تستطع القومية توحيد المجتمع على المستوى العاطفي بل خرجت الشعوب الاسلامية ـعن طريق القوميةـ من التشتت القبلي قديما الى التشتت الطائفي والاقليمي حديثا، فالقومية بصفتها اطار جاهلي غير قادر على توحيد المجتمع، ذلك ان وحدة الكلمة ليست مجرد عمل سياسي تقوم به الدولة بل وحدة المجتمع تقتضي أخلاقية يستنبطها أفراد المجتمع عن اقتناع داخلي هذه الأخلاقية ذات البعد الانساني الشمولي هي التي يطرحها الاسلام ضد كل الجاهليات القديمة

---

*من حديث الامام لأعضاء مؤتمر القدس ـ٢٧ رمضان ١٤٠٠ ص ١٥ نفس المصدر

والحديثة، فالأخلاقية الجاهلية هي أخلاقية مفتتة للوحدة لأنها لا تتعدى القبيلة أو القومية، بينما الأخلاقية الاسلامية هي أخلاقية شمولية تتجاوز المجتمع المغلق نحو الأمة والانسانية

٣) القومية –كعنصر جوهري من عناصر العلمانية– لا يمكن أن تقف موقفاً ثوريا جذرياً تجاه الغرب، بل العكس فمنطقها لا يخرج عن التبعية للحضارة العربية كما رأينا فيما سبق، ومن هنا بقيت القومية فكرة مجردة في ذهنية الجماهير مما أدى الى عدم قدرتها على التعبئة، كما انها لم تنتج فكرا سياسيا واجتماعيا أصيلا يمكّن الشعوب الاسلامية من الخروج من التخلف، يقول الامام الخميني

«قبل أيام رأيت أحدهم قد كتب لماذا تخافون من كلمة القومية؟ لماذا لا تقولون مجلس الشورى القومي؟ وأنا أقول له لماذا تخافون من الصبغة الاسلامية؟ هذا الذي تسميه مجلس الشورى القومي مر عليه خمسون عاماً ولم نر منه أي شيء ايجابي، ومتى ما برز فيه انسان مستقيم التف حوله خمسون أجيرا استعمارياً وقمعوه»

فالشعب الايراني المسلم قد تجاوز الاطار القومي الضيق وبدأ يجسد حياة اجتماعية هي الأمة منذ سقوط الشاه، فالجمهورية الاسلامية هي بداية لثورة اسلامية شاملة وأصيلة تسعى الى مرقعة الأطر الاجتماعية والسياسية الضيقة المفروضة على العالم الاسلامي

الاسلام يقوي حب الوطن

ان طرح مفهوم الأمة كبديل لمفهوم القومية لا يعني التخلي عن الوطنية بر العكس، ان الالتزام بالاسلام وبمبادئه يدعم ويقوي حب الوطن لأنه يدمج هذ الأخير في اطار الاسلام فيصبح الالتزام بشؤون الوطن جهاداً وتطلعاً الى انتما الأمة، يقوم الأمام الخميني «بعض الفئات انتهجت الخط القومي، فجعلت المسلمين مقابل بعضهم، بل وجرتهم الى المعاداة ايضاً غافلة ان موضوع حب الوطن وأهل الوطن وصيانة حدوده وثغوره لا يقبل الشك والتردد، وهو غ مسألة اثارة النعرات القومية لاثارة العداء بين الشعوب الاسلامية، فهذه المس

عارضها الاسلام والقرآن الكريم والنبي الأعظم (ص)» *

فالفكر الاسلامي الحديث والمعاصر يعمل جاهدا على تجاوز الاسلامات السوسيولوجية التي هي من انشاء الفكر الغربي، ذلك ان القومية بصفتها مفهوماً دخيلاً على العالم الاسلامي كانت عاملاً أساسياً من عوامل انتشار النعرات القومية والاقليمية، وقد دعم المفكرون المتغربون عملية التشتت عن طريق العلوم الاجتماعية ذات المفاهيم الغربية، ان المفكرين الرساليين يحاولون تجاوز الاسلامات السوسيولوجية فطرحوا مفهوم الأمة كبديل للقومية، فهم يركزون ــ بصفتهم مجتهدين ــ على الرجوع الى الأصل أي الى القرآن والسنة، أو بتعبير فلسفي يركزون على الاسلام المثالي الذي يضرب جذوره في أعماق نفسية الجماهير، وقد أكد الامام الخميني على الامكانات الوحدوية الموجودة في الظروف التي يعيشها العالم الاسلامي، كالتبعية والتخلف وكذلك تطلع الجماهير الى الوحدة والتضامن مع كل الشعوب الاسلامية فانتقد بشدة وعمق الاسلام السوسيولوجي الذي طرحه الغرب على الساحة في هذه السنوات الأخيرة بدعم من المفكرين المتغربين، يقول الامام «لقد أعلن بعض هؤلاء المأجورين بأن اسلام الايرانيين هو غير اسلامنا، نعم اسلام ايران غير اسلام الذين يدافعون عن عملاء أمريكيين كالسادات وبيغن ويمدون يد الصداقة الى أعداء الاسلام خلافاً لأمر الله تعالى، ويبذلون كل ما في وسعهم من جهد، ويقترفون كل افتراء للتفرقة بين المسلمين.
على جميع المسلمين أن يعرفوا هؤلاء المنافقين، وأن يحبطوا مؤامراتهم الخبيثة»**

فهذه الدعوة من الامام الى تجاوز الاسلام السوسيولوجي الذي اختلقه الغرب والذي يخدم مصالحه مقابل الاسلام القرآني الموحد والمعبىء للجماهير من أجل التحرر من التبعية للغرب

---

*من حديث الامام للطلبة الجامعيين ٩ رجب ١٤٠٠ ص ٢٠ــ٢١ نفس المصدر
**من بيان الامام الى حجاج بيت الله الحرام ٢ــ١١ــ١٤٠٠ ص ٢٣ المصدر السابق

فالفكر الاسلامي الرسالي يركز على ظاهرة تجاوز الخلافات المذهبية باعتبارها مرحلة ضرورية لوحدة الأمة، وهذا لا يتم الا بالرجوع الى الأصل أي الى الاسلام بصفة تعبدية أو كما يقال في منهج العلوم الاجتماعية بصفة موضوعية وانتقادية للاطلاع على ايجابيات وسلبيات تاريخ المسلمين

ذلك ان الامويين قد لجأوا لدعم سلطتهم ولتبريرها اسلاميا الى فكرة «وحدة الأمة»، فهم رفعوا هذه الفكرة كسلاح ضد الاتجاهات المضادة لهم، والحقيقة ان معاوية بتحويله الخلافة الى ملك قضى على الأرضية التي يمكن ان تستمر فيها وحدة الأمة، ودخل المجتمع الاسلامي نتيجة لذلك الى جاهلية من جديد لأنه تحول من شمولية الأمة الى بدائية النزعة القبلية

فهذه المرحلة التاريخية الخطيرة (تحول الخلافة الى ملك) تبين لنا بوضوح بأن مفهوم الأمة ليس مفهوماً محايداً لا علاقة له ببنية النظام السياسي، بل هو (المفهوم) جزء من كل فالأمة بصفتها فكرة اسلامية واجبة شرعاً لابد من دولة اسلامية تدعمها واقعياً والا أصبحت الأمة مجرد فكرة تعيش في ذهنية الجماهير بصفة أو بأخرى كما وقع منذ عهد معاوية

فكان لابد للمفكرين المسلمين أن يتخذوا موقفاً من السلطان، وقد اختار أكثرهم الواقع السياسي –عن حسن نية أي من أجل المحافظة على وحدة الأمة– الا ان هذا الاتجاه انتهى، بسبب واقعيته الى الخضوع للسلطنة وتبريرها بصفة واعية أو غير واعية، وصار مبدأ وحدة الأمة مبدءاً مجرداً لا يمت بأية صلة للواقع، أي صارت الأحكام الشرعية أحكام سلطان وزمان

فوحدة الأمة هي اذن عنصر جوهري من الدين، فالاسلام والأمة مترابطان وهما ذو مصير مشترك، فكل اختلال في فهم الدين يؤدي الى اختلال في وحدة الأمة، تاريخ الاسلام يثبت هذا تحول الخلافة الى ملك هو خروج من المشروعية الى اللامشروعية وتراجع من مبدأ الأمة الى النزعة القبلية

ولاشك أن المفكرين المسلمين كانوا يولون الأهمية لوحدة الأمة الا ان فكرة الوحدة أصبحت شكلا بدون مضمون لأن المفكرين لم تكن لديهم الوسيلة العملية للمحافظة على هذه الوحدة

ولعل المفكرين المسلمين قد استفادوا نسبياً منذ جمال الدين الأفغاني من تاريخ الاسلام، حيث انهم على عكس المفكرين القدماء، يرون انه لتحقيق وحدة المسلمين والمحافظة على إستمراريتها لا يكفي الاهتمام بالوحدة كفكرة فحسب،

فالوصول الى الهدف يقتصي أخذ الوسائل المؤدية الى الوحدة بعين الاعت
كذلك، و من جملة هذه الوسائل ـفي نظر الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر
السلطة فاذا لم تكن السلطة اسلامية بالمعنى التام للكلمة فلا وحدة للأمة،
يمكن اذن فصل مشكلة الوحدة عن مشكلة مشروعية السلطة في الاسلام، وه
المشروعية لها شروطها المتمثلة في الشورى والبيعة وشعبية الامام، ولقد أ
الفكر الاسلامي الحديث عبرة من التاريخ حيث رأى ان كل محاولة لتو
المسلمين خارج مشروعية السلطة، أي عن طريق السلطان القاهر، تخرج
المنظور الاسلامي للوحدة وتتخذ طابعا جاهلياً من نمط الامبراطورية الكسر
والقيصرية فالتاريخ يبين أن وحدة الأمة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشروعية السلط
فاذا زالت هذه الأخيرة زالت الوحدة ولم تبق في ذهنية الجماهير

فوحدة الأمة ليست اذن فكرة مثالية أو خيالية، بل هي مفهوم يتمتع بمواق
منهجية وانتقادية اتجاه الحاضر وتجاه الماضي، فلا وحدة بدون الرجوع ا
الماضي أي الرجوع الى صدر الاسلام الذي هو النموذج الأعلى لكل عما
تغييرية في تاريخ المسلمين، ومن هنا تركيز الامام الخميني دعوته الوحدوية عا
المفاهيم الاسلامية التي جعلت المجتمع المسلم في ايران يتجاوز الحساسيا
المذهبية فالاسلام وحدوي و لا وحدة بدون اسلام، فاذا كانت الأمة متفرقة فذا
لأن اسلامها ليس اسلاماً أصيلًا، اذ من التناقض الجمع بين الاسلام وبد
تمزق الأمة، يقول الامام الخميني «ان طرح مسألة تقسيم المسلمين الى سن
وشيعي وحنفي وحنبلي لا معنى لها أساساً، المجتمع الذي يريد أفراده جمي
خدمة الاسلام والعيش تحت ظلال الاسلام لا ينبغي ان يثير هذه المسألة كل
اخوة، وكلنا نعيش قلباً واحداً، غاية الأمر ان الحنفي يعمل بفتاوى علمائه وهكذ
الشافعي وثمة مجموعة اخرى هي الشيعة تعمل بفتاوى الامام الصادق، وهذا
يبرر وجود الاختلاف، فالاختلاف بيننا اليوم لصالح الدين لا يؤمنون بالسنة و
بالشيعة ولا بالمذهب الحنفي ولا بسائر الفرق الاسلامية، وهؤلاء يريدون القضا
على هذا وذاك، فهدفهم بث التفرقة بينكم عليكم ان تنتبهوا جيداً اننا جميع
مسلمون واتباع القرآن، وأهل التوحيد»*

---

*من نداء الامام الخميني ٢١ تموز ١٩٨٠ ص ٢٧ـ٢٨ نفس المصدر

ومن هنا فالقومية مفهوم لا علاقة له بالمفاهيم والقيم الاسلامية، بل هي ظاهرة دخيلة على الفكر الاسلامي، فهي عامل تفرقة حتى بالنسبة للوطن الواحد حيث ان القومية تحولت الى اقليات

لقد واجه الفكر الاسلامي الحديث أكبر تحدي تمثل في العلمانية التي تنفي الترابط الجوهري بين الدولة، فالدين قضية شخصية تهم ذات الفرد وعلاقته بالله، والدولة تهتم بشؤون الحياة دون الارتباط بأي مبدأ ديني ان هذه النظرة هي أكبر عامل مفرقع للوحدة الاسلامية، لأن فصل الدين عن الدولة يؤدي الى طرح القومية كاطار تعيش ضمنه الشعوب الاسلامية بدلا من الأمة، كما تؤدي الى اطفاء ثورية الاسلام في تعامله مع الواقع، فالعلمانية نظرة تجزيئية بينما النظرة الاسلامية هي نظرة شمولية تسعى الى تنفيذ الأوامر الالهية في حياة الانسان في كافة أبعادها النفسية والاجتماعية والروحية، أي علاقة الانسان بالله وبالمجتمع وبذاته، وبهذا المفهوم تصبح مقولة الاسلام دين ودولة هي نواة وحدة الأمة واستمراريتها عبر التاريخ

ان تحليل مفهوم الأمة بصفة حركية أي في صيرورته عبر التاريخ قد أدى بالمفكرين المسلمين الى التأكيد على التلازم بين وجود الأمة ووجود البنية السياسية الاسلامية، ومن هنا محاولة الفكر الاسلامي الحديث العدول عن منهج الوعظ الى منهج الثورة على الدولة القائمة واقامة دولة مكانها تجسد متطلبات الشريعة، ومعنى هذا اذ وحدة الأمة الاسلامية ليست عملية منعزلة بل تقتضي سيادة سياسية اسلامية كما رأينا في السابق، وهكذا فالدولة والأمة مفهومان متلازمان ومترابطان

الفرد.. الشعب.. الدولة والجماعة الاسلامية

الو ان الحديث عن الأمة والدولة يجرنا حتما الى الحديث عن الفرد وعن وضعه في الأمة وعلاقته بالدولة، ان طرح هذه القضيه هو ضروري من الناحية المنهجية ونرد كذلك على الفكر الغربي الذي يزعم بأن الجماعة الاسلامية تقضي على الفرد وتحرم عليه كل مخالفة في الرأي، وينتهي أصحاب هذا الرأي الى القول بغياب مفهوم الحرية السياسية في الاسلام

ان الدولة في الاسلام ليست استلابا للفرد بحيث يتوجب على المجتمع العمل لإزالتها بل ان اندماج الفرد في اطار الدولة هو نتيجة لعمله «في سبيل الله»

الذي ينتج عنه العمل في سبيل الجماعة الاسلامية، وهذا التدخل بين الروحي والاجتماعي والسياسي في مصلحة واستمرارية الأمة وهذا ما يوطد العلاقة بين المؤمن والأمة وبين الفرد والدولة

نعم، ان الدولة الاسلامية كما تجسدت عبر التاريخ ومنذ ان تحولت الخلافة الى ملك هي استلاب، والمؤمنون يشعرون بذلك لأنهم يشعرون بانحراف السلطة الحاكمة، وذلك بفضل رسوخ النموذج الاسلامي (صدر الاسلام) في أذهانهم و عواطفهم، ومن هنا فالمجتمع الاسلامي هو مجتمع ضد الدولة لأن الدولة التي تحققت عبر التاريخ هي زيغ وانحراف عن المباديء الاسلامية، اي تحولت السلطة من سلطة المباديء الى سلطة الشخص أو القبيلة أو الطبقة، وهذه الممارسات السياسية المنحرفة جعلت المجتمع الاسلامي ينطوي على جوهريته الثابتة عن طريق تمسكه ذهنياً ووجدانياً بالنموذج الاسلامي الأصيل، وهنا تظهر مفارقة مفهوم القومية ذلك ان منظري القومية أرادوا لها ان تكون ذات نزعة شمولية اي متفتحة على الانسانية الا انه لا يمكن ان تصل الى هذا المستوى الا عن طريق ايديولوجية واضحة ومستوعبة من طرف الجماهير وهذا ما تفتقر اليه القومية في العالم الاسلامي، فنضال الشعوب الاسلامية من أجل تحررها من الاستعمار لم يتخذ طابعاً قومياً، فالثورات تمت بفصل المشاعر الدينية للشعوب الاسلامية وباسم الجهاد لتحرير الأمة، وهذا الطابع الاسلامي الذي تأخذه حركات التحرر الوطني في العالم الاسلامي يقلق العلمانيين، وبمجرد نيل الاستقلال تتضح المواقف وتبتعد السلطة عن توقان الشعوب باتباعها الايديولوجية العلمانية على الصعيد الفكري والقومية على الصعيد الاجتماعي

ان الاختلاف بين مفهوم القومية ومفهوم الامة يبرز من خلال موقف المفكرين المسلمين الذين ظلوا معارضين للانفصال عن الدولة العثمانية، ومعارضتهم هذه تنطلق من ديناميكية وحدوية (الامة) معادية للاستعمار الغربي، فالانفصال عن الدولة العثمانية كان يعني التخلي عن الامة وابدالها بالقومية التي تنحو نحو العلمانية فصل الدين عن الدولة والدخول في تبعية ثقافية وسياسية واقتصادية تجاه الغرب، اذن فالى جانب النزعة القومية غير الجماهيرية (نخبوية هامشية) توجد نزعة اسلامية شعبية تتمثل في المفكرين الرساليين، فاصحاب النزعة القومية بسبب علمانيتهم انفصلوا عن واقع الامة وتراثها، لأن ما يهم ليست المفاهيم المجردة عن الواقع الذي انتجها ان الأفكار التي أنتجها أصحاب هذه النزعة هي في حقيقتها دعوة الى التبعية متلبسة لباس الليبرالية أو الاشتراكية،

وهنا يبرز موقف الفكر الاسلامي الرسالي كسد أمام التفتت النهائي للمجتمع الاسلامي فالقومية المدعمة بالعلمانية كانت وسيلة للتحرر والتقدم في أوربا، بينما أصبحت في العالم الاسلامي تعبيرا عن احتقار الرأي العام وقهر الشعوب فالجمهور قد أبعد عن السياسة والسلطة، هكذا يبقى مفهوم الامة يتمتع باجماع شعبي بفضل العاطفة الدينية التي أدت الى تماسك نسبي للمجتمع الاسلامي تماسكا صار قاعدة كل مقاومة للغزو السياسي والفكري، فالقومية على الرغم من تدعيم الدولة لها لم تستطع ان تؤثر في ذهنية الجماهير أي لم تصبح فلسفة شعبية موجهة لسلوك انسان العالم الاسلامي، فالشعوب الاسلامية تبحث عن وحدتها خارج القومية وخارج الدول المؤطرة لها، أي تبحث عن وحدتها في الدين وفي المفكرين المسلمين الرساليين

وفي ايامنا هذه تبرز الثورة الاسلامية في ايران كدليل على ان الامة الاسلامية على الرغم من العوائق والصعوبات التي ما فتئت تعترض طريقها على الرغم من ذلك، فانها تجاوزت صعوبات العصور حتى اليوم وتبلورت في الجمهورية الاسلامية فالثورة الاسلامية في ايران هي حقل الانجاز الواقعي لمفهوم الامة ونواة لبث الروح الجماعية بين المسلمين

ان الحديث عن القومية ينبغي اذن ان يخضع لتحفظات منهجية، فالتعميم قد يؤدي الى تشويه الواقع، وعلى الرغم من ان العرب هيكل المجتمعات الاسلامي على نمطه (القومية) الا ان لهذا المفهوم معنى خاص في العالم الاسلامي، حيث ان الجماهير لا تدرك هويتها الا في اطار اوسع من القومية وهو اطار الامة كما رأينا فيما سبق، ومن هنا فقد اتخذت القومية طابعاً اسلامياً لا علمانياً عربيا وقد سعى المفكرون المسلمون الى القيام باعادة بناء الامة انطلاقاً من القوم كأمر واقع فرض على المسلمين من الخارج ولم ينبع من ذاتيتهم، انما الذي ينبع من ذاتية الشعوب الاسلامية هو مفهوم الامة لأنه مفهوم تعيه الشعوب الاسلام وتستوعبه وعلى العكس فان مفهوم القومية لا تنظر اليه الجماهير المسلمة ا من الزاوية الدينية وفي اطار الوطن والوطنية

فالقومية لم يستوعبها انسان العالم الاسلامي ضمن معايير الايديولوج العلمانية التي تشكل جوهرها بل أدركها وأطرها ضمن مفاهيم اسلامية كالجم والاخوة الايمانية

وهكذا فالمفكرون المسلمون قد وعوا مشاكل مجتمعهم واتبعوا المرحلية بصف الاسلوب الوحيد الذي يمكن أن يتماشى مع ظروف المجتمع الاسلامي، فايجا

الفكر الاسلامي الحديث، فيما يخص مشكلة القومية والامة، هي أنها وضعت مبدأ الامة في مسار تاريخي، وهذا ليس موقفاً تبريرياً بل هو موقف احتهادي وضع المفكرين في تماس مباشر مع حركة التاريخ ومراحلها، ولأن موقفهم كان اجتهادياً فقد وصل بهم الى الامساك بمنهجية اسلامية في تحديد ملامح تحويل المجتمع الاسلامي والاهداف التي يسعى اليها هذا التحويل

نعم لقد كان المفكرون المسلمون على علم بأن اعادة بناء الامة تتطلب عملا تسريعيا غير عادي أي عملا ثوريا، الا انهم كانوا ينظرون الى هذه الفكرة كنتيجة لابد لها من مقدمات تتمثل في توعية الجماهير، فبناء الامة لا يبدأ من فوق فحسب، من النخبة المثقفة، حتى ولو كانت تمثل الفكر الاسلامي الرسالي. فمفهوم الثورة والتغيير في الاسلام معادلة ذات حدين العلماء الملتزمين بالخط الرسالي من جهة، والجمهور من جهة اخرى، فلكي يتم التغيير لابد أن يُستبطَن من طرف المجتمع بصفته (أي التغيير) واجب ديني، فعندئذ تصل الشعوب الاسلامية الى مستوى المسؤولية ومستوى ممارسة القيم الاسلامية في عالم الفعل

وهكذا فقد خرج الفكر الاسلامي الحديث الملتزم بمبدئية الامة عن الانماط الفكرية الأخرى التي تتقاسم العالم الاسلامي والتي تدور في فلك العلمانية فهي انساق فكرية تُحلّق فوق الواقع اذا اقتربت من الممارسة اكتفت بتبرير الواقع أما الفكر الاسلامي، فلأنه اسلامي، فهو يمتلك القدرة على الوصول الى الجماهير على الرغم من أن الطابع العام للسلطات هو طابع استبدادي أحدث فجوة بين مبدئية الأمة وبين الممارسة الفعلية

فأنظمة الحكم القومية لم تصل الى الحكم عن طريق تفكير ايديولوجي متماسك ذي نظرة مستقبلية قادرة على تجنيد الرأي العام، فالاستيلاء على الحكم في بلدان العالم الاسلامي تم بطرق لا علاقة لها بالاقتناع والتوعية السياسية ومن ثم ظل طابعه الحقيقي بعيدا عن الوعي الايديولوجي للشعوب الاسلامية ويعتمد بقاؤها واستمرارها على قوة السلاح.

فبنية القومية بصفتها موقف لا يتمتع بايديولوجية ١) متجذرة في ضمير الجماهير، ٢) ذات قوة دفاعية وهجومية تجاه الايديولوجيات الأخرى، فبنية القومية هذه هي التي آلت الى تمزق المجتمعات الاسلامية، فالقومية في العالم الاسلامي، من السهل اسقاطها بحكم سطحيتها ايديولوجيا وهامشيتها جماهيريا،

وعلى العكس فالأمة على الرغم من عدم وجود سلطة سياسية مؤطرة لها عبر التاريخ منذ ظهور السلطان القاهر، وعلى الرغم من تحديات الغزو السياسي والثقافي الغربي، وعلى الرغم من ذلك فهي بحكم شعبيتها تتمتع باستمرارية عبر الاجيال

وهذا ما جعل الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر فكرا شعبيا لاعتماده على الاسلامي الأصيل وبالتالي على الأمة التي هي مطلبا أساسياً من متطلباته، الا ان السلطات تسعى باستمرار الى احداث فجوة بين الفكر السياسي وبين الممارسة الفعلية، وحين يقترب الفكر الاسلامي من ميدان الممارسة والتطبيق تفرض عليه السلطات الجائرة أن يكتفي بتبرير الأمر الواقع، وهذه الظاهرة هي التي تميز بين الفكر الاسلامي الأصيل (الثوري) وبين الفكر المرتد أو الذيلي التبريري، فالفكر الاسلامي الأصيل لا يرضى بالأمر الواقع وهو بحكم اصالته الاسلامية ثوري يقفز فوق الواقع الفاسد بغية تحويله، كما ان له القدرة على الوصول الى الجماهير

ان مقولة الشعب أو الجماهير قد استخدمت في مرحلة التحرر الوطني ثم أصبحت مطية لأعداء الجماهير الذين وطدوا الاستعمار الجديد، وعليه فأسلوب الحكم القومي هو اسلوب أحادي يتجه من الأعلى الى الأدنى، فالشعب ليس الا دعامة تمارس السلطة بفضلها حكمها، فالسلطة عمل سياسي فقط أي همها الاكبر هو كيف تمارس سلطتها على الجماهير، وعلى العكس من هذا، فالسلطة في الاسلام فهي أسلوب حياة للفرد والمجتمع والدولة، فهي تتجاوز العمل السياسي بمفهومه الضيق وتمارس نشاطها في كل جوانب الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية، أي السلطة هي أسلوب حياة يسود كل مظاهر الحياة الاجتماعية كالاسرة والمدرسة والمصنع والنقابة

وهكذا فالمصير لا يتحدد الا عن طريق علاقة جدلية بين الجماهير والدولة أي بين القاعدة والقمة، الا ان العامل المحدد لحركة التاريخ هو حركة الجماهير فالجماهير تكتشف طريقها بصفة عفوية ووثوقية، ويكفي توعيتها اسلاميا لتصبح هذه العفوية مضبوطة ومنظمة على الرغم من عدم وجود دولة اسلامية ان مفهوم الامة بأبعاده السياسية والاجتماعية لا يجعل القيادة السياسية أو كما يقال (النخبة الثورة) معرضة للابتعاد عن حياة الجماهير لتتحول تدريجياً الى سلطان قاهر وذلك ان الامامة لم تكن، تاريخيا، ثمرة فلسفة نخبوية بل كانت نقيضاً لكل حركة نخبوية، فهي بالاضافة الى بعدها الروحي تعكس تطلع

الجماهير نحو العدالة والمساواة فالأمة والامامة قيمتان متلازمتان ومتجذرتان في أعماق ذهنية الجماهير، وليست هذه الحالة مجرد حالة نفسية للتعويض عن الواقع الفاسد بل هي تمرّة لحركة تاريخية بدأت منذ ان تحولت الخلافة الى ملك، فالامامة باعتبارها أكثر تفاعلا مع الجماهير تستلزم الوحدة أي الامة ومن هنا يمكن ان نستنتج ان الامامة أي السلطة السياسية في الاسلام هي العامل الأكثر ايجابية وحسماً في تحديد حركة الشعوب الاسلامية وامكانية توحيدها ذلك ان الامامة نظام تتمحور سياسته حول تحقيق مبادىء محددة للتقدم الاجتماعي،

وعلى العكس من ذلك السلطات القائمة في العالم الاسلامي منذ ظهور الملك كبديل للخلافة، فان سياستها تتمحور حول حكم الجماهير وليس حول تحقيق التقدم الاجتماعي، وهذا ما دفع الجماهير الى السلبية واللامبالاة فنتج عن هذا إضعاف لقدرة الشعوب الاسلامية التي أصبحت عاجزة عن مواجهة الأخطار الخارجية

فوحدة الشعوب الاسلامية لا تتم إلا عن طريق ارتباط وثيق بين الجماهير وبين بنية فوقية ثورية (أي اسلامية) تمثلها، وبما ان البنية الفوقية إسلامية فان هذا الارتباط بين الجماهير والنخبة الفكرية والسياسية سيتم إذن حول العمل لتجاوز تشتت الأمة وللقضاء على التبعية والتخلف

فالمفكرون المسلمون الملتزمون بقضايا الأمة لم ينشأوا خارج المجتمع أو لا علاقة لهم بالتاريخ، فهم ليسوا من نمط التصور الأفلاطوني أو الفارابي لحكام الجمهورية او المدينة الفاضلة، بل هم يجسدون تطلعات الشعوب الاسلامية وآمالها

لذا فان إصلاح واقع الشعوب الاسلامية الراهن لن يتحقق إلا بخروج الجماهير من تحت وصاية النخب الفكرية القومية السائدة، وبتحررها من عجزها عن طريق ارتباطها بالمفكرين المسلمين الرساليين

فالنخبة، في المفهوم الاسلامي، ليست منفصلة عن الجماهير بل على العكس فهي تترجم اهتمامات الجماهير وتوقاناتها، وليست النخبة نخبة ــ في المنطق الاسلامي ــ الا لأن لها الكفاءة في فهم النص ولها إطلاع عميق على الواقع (فمن شروط المجتهد أن يكون عارفاً بأحوال عصره)، فعن طريق النخبة الاسلامية تتحرر الشعوب الاسلامية من سلبيتها وتنتقل الى مستوى الموقف الثوري لتغيير الواقع القائم، فالخطاب الاسلامي ــ على عكس الخطاب القومي ــ لا يتوجه الى النخب أو الى الأنظمة بل الى الجماهير.

وهكذا فالطابع النخبوي هو المهيمن على الفكر القومي في العالم الاسلامي بينما يتميز الموقف المؤكد على الأمة بدلا من القومية بطابعه الشعبي فالفكر الاسلامي الذي

برز منذ جمال الدين الافغاني كموقف مضاد للفكر القومي إتحد القاعدة الجماهيرية أساسا له، ولأنه موقف يؤكد على الأمة كاطار لحياة الشعوب الاسلامية، فانه ينبثق من واقع حياة الجماهير وتطلعاتها المستقبلية ولغته قادرة على تحرير طاقات الشعوب الاسلامية

مفهوم الأمة والتحرر من التبعية

ومعنى هذا أن طرح مفهوم الأمة كبديل لمفهوم القومية يتم ضمن عملية أوسع هي التحرر من التبعية او الاستعمار الحديد ان هذا التحرر كوسيلة للعودة الى الذات وإعادة بناء الأمة من حديد، هو الخاصية الجوهرية للمرحلة الحديدة التي تعيش فيها الشعوب الاسلامية، فلا يمكن للأمة أن تنبعث من جديد إلا اذا تم التخلص من عناصر الثقافة الأجنبية التي غزت الفكر الاسلامي والمجتمع الاسلامي، ومن جملة تلك العناصر مفهوم القومية كما سبق وان أشرنا، فالتحرر الثقافي معناه البحث في الفكر الاسلامي الأصيل عن شروط تحقيق الوحدة الاسلامية ثم العمل على تحقيق هذه الشروط في الواقع

ومعنى هذا أنه لا يمكن للمجتمع الاسلامي ان يتطور إلا عن طريق الرجوع الى الأصل أي على أساس تاريخه، وهنا يبرز مفهوم الأمة بصفته المفهوم الوحيد الذي ينبع من الثقافة الاسلامية، فلا أصالة للمجتمع الاسلامي اذن إلا في إطار هيكلة اجتماعية من نوع خاص هي الأمة، فعدم الانتماء الى الأمة الاسلامية معناه نفي الأصالة وتقمص شخصية الغرب وإثبات قيمه كقيم مطلقة، وهذا ما يسعى اليه الغرب منذ القرن ١٨ حيث يريد ان يقدم الحضارة الغربية بصفتها الطريق الوحيد للتمدن وكل من رفض هذه الحضارة فهو «متوحش»، وهنا تبرز القومية بصفتها فكر مدعمة للتبعية نحو الغرب فلكي يبقى المسلمون في تبعية أي لا يصلون الى انتاج فكري واقتصادي خاص بهم، يجب ان تحطم شخصيتهم، ولكي تحطم شخصيتهم يجب دفعهم الى الرجوع الى أصول مختلفة (القوميات) بدلا من أصل واحد (الاسلام والأمة).

وهكذا فالرجوع الى الأصل الذي نادى به المفكرون منذ جمال الدين الافغاني هو أعلى فكرة تقدمية وثورية يمكن رفعها ضد الاستعمار بكل أنواعه، فالرجوع الى الأصل معناه الرجوع الى الاسلام الرسالي لا الى إسلام السلطات المنحرفة، أي الرجوع الى الأصل بصفة اجتهادية وتعبدية، فكل رجوع الى الأصل يتم خارج الاجتهاد سوف يؤدي الى تعدد الأصول واختلافها وتناقضها، ويصبح تبعاً لذلك، العامل العرقي هو العامل

المحدد لشخصية المجتمع (القومية)، وهذا يتناقض مع الشرع ومع الواقع. فالشرع يؤكد على مفهوم الأمة والواقع يبين أن الشعوب الاسلامية لا تولي أي اهتمام للعصور السابقة على الاسلام (أي الجاهلية) فالرجوع الى الأصل (مرحلة ما قبل الاسلام) هو «نوع من الرجوع الامريكي الى الذات»، كما قال الشهيد علي شريعتي*، أي رجوع الى البدائية القبلية قديماً والقومية حديثاً التي جعلت المجتمع الاسلامي في تبعية شاملة للغرب.

فالغرب لا يتخوف من الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية والقومية في العالم الاسلامي نظرا لمصدرها العربي الذي يجعلها غير قادرة على الاستغناء عن ثقافة الغرب، فالغرب يعتبر دائماً ان صراعه الرئيسي يتمثل في تمزيق الوحدة الاسلامية وتقديم القومية كبديل للأمة، لأن القومية تتغذى فكرياً من الثقافة الغربية، فالقومية بوعي أو بغير وعي تخدم مصالح الغرب، انها عصبية تختلف عن العصبية القبلية التقليدية في كونها عصبية مدعمة بالثقافة الغربية ومسلحة بالعلوم الاجتماعية التي تسعى الى تبريرها وتقديمها عن طريق التزوير الايديولوجي كحتمية تاريخية واجتماعية، الا ان القومية كما رأينا فيما سبق ما زالت فكرة نخبوية في العالم الاسلامي لأنها ليست إلا «فرضية» ممسوخة عن الثقافة الغربية، بل لم تصل القومية أبداً الى مستوى الفرضية حيث أنها فكرة مسبقة انطلقت من نظرة جاهزة افترضت ان بنية العالم الاسلامي لا تختلف جوهرياً عن بنية العالم العربي، في حين ان القومية في العالم الاسلامي لم تكن نتاج حاجة موضوعية، فهي قد فرضت على الشعوب الاسلامية لتبرير وضع أفرزه الغرب للابقاء على استغلال الأمة. فالقومية نشأت في العالم الاسلامي لصالح الغرب وليست العلمانية المدعمة لها إلا جهازا ايديولوجيا لخلق عوائق أمام دخول الأمة الاسلامية الى مسرح التاريخ. فلم تصل العلمانية في العالم الاسلامي الى مستوى الرسوخ في ذهنية الجماهير، بل هي ثقافة هامشية أي ثقافة النخبة المتغربة، ولم تستمر في البقاء في العالم الاسلامي إلا نتيجة لقمع خفي أو واضح من طرف السلطة، وقد وقف رجال الفكر الاسلامي منذ جمال الدين الافغاني الى الامام الخميني ضد العلمانية وواجهوا حركة التغريب بالدعوة للرجوع الى الأصل والتركيز على الأمة من القومية.

واليوم تبرز الثورة الاسلامية في ايران كتعبير عن اتجاه الفكر الاسلامي منذ جمال الدين الافغاني، فهذه الثورة هي حركة عميقة الجذور في تاريخ الاسلام (الرجوع الى

* علي شريعتي: العودة الى الذات، مركز الاعلام العالمي للثورة الاسلامية في ايران، ص ٢٧

الأصل) كما انها ذات ديناميكية وحدوية (الأمة)· فهي تخاطب كل المسلمين مهما كانت جنسياتهم وتخاطب الشيعة كما تخاطب أهل السنة، فرفضية هذه الثورة للغرب وقيمه ليست رفضية انفعالية بل لها معقوليتها ونموذجها الحضاري، فهي تتجاوز تصورات الفكر الغربي عن الكون والحياة والمجتمعات، ولذلك امتازت هذه الثورة بقدرتها على مقاومة تحديات الغرب كما امتازت بقدرتها على تعبئة الجماهير، وهذا يدل على ان العمل لتحقيق الأمة يتطلب موقفاً جهادياً

فالثورة الاسلامية في ايران تمثل نقطة تحول كبرى في تاريخ الشعوب الاسلامية من حيث أنها، بانطلاقها من القرآن والسنة ومن محاولتها التحرر من الاستغلال الاقتصادي، تطرح نفسها ـ من بين نماذج التنمية في العالم الاسلامي ـ النموذج الوحيد الذي يتمتع بمشروعية دينية ومشروعية واقعية آتية من تعبيره عن تطلع الشعوب الاسلامية، ولهذا فخطاب الثورة الاسلامية هو خطاب وحدوي يتجاوز المذاهب الدينية ويتجاوز حدود فكرة القومية الى فكرة أوسع هي فكرة الأمة، ومعنى هذا ان الثورة الاسلامية بانطلاقها من الشرع والعقل والواقع معاً هي حركة نابعة من منطق تاريخ الأمة، وهذا ما يغيض الغرب لأنه يدرك ان تيار الثورة الاسلامية سوف ينتشر بسرعة مذهلة في البلدان الاسلامية، ومن هنا العوائق المستمرة التي يخلقها الغرب لبتر هذه الحركة الوحدوية ومن جملتها الحصار الاقتصادي والسياسي وأخيرا الصراع العسكري من منطلق قومي علماني

فالثورة الاسلامية تمثل أعلى مراحل الاتجاه الاسلامي في القرن العشرين واخفاقها يعني اخفاق لمقولة الاسلام دين ودولة وإخفاق لوحدة الأمة، أي إخفاق لكل محاولة تريد ان تكون اسلامية شكلا ومضموناً، لقد كانت الشعوب الاسلامية قبل الثورة الاسلامية تبحث لنفسها عن طريق، وكانت فكرة الأمة الاسلامية والدولة الاسلامية لم تتجاوز إطار الفرضية على الرغم من وجود مفكرين مسلمين رساليين، أما الآن فالأمر يختلف، فقد خرج الفكر الاسلامي من ميدان الفرضية الى ميدان التجربة أي الى ميدان التحقق من صحة هذه الفرضية.

ان الحركات السياسية الداعية الى القومية كانت وما زالت مرتبطة بأسماء الأشخاص وارتباطها بالأشخاص جعلها لا تصل الى مستوى ايديولوجي دقيق وواضح ومن هنا فهي ليست تيارات سياسية بالمعنى الصحيح للكلمة حيث ان هذه الحركات لا تبقى إلا ببقاء الشخص الذي ترتبط به· فهي تفتقر الى عناصر محددة ونتيجة لذلك فهي ليست إلا عموميات ولا تشكل فكراً سياسياً ذا معالم دقيقة لهذا السبب لا يمكن ادراج

القومية في العالم الاسلامي ضمن الايديولوجيات المعاصرة حيث انها ليست إلا تقليدا

ممسوخاً للعلمانية أو تبعية ذيلية لها. لا شك أن الفكر القومي في البلدان الاسلامية يتضمن فكرة الصراع والرفض للاستعمار الا ان هذا لا يكفي إذ يجب تجاوز مستوى الرفض للوصول الى مستوى تدعيم هذا الرفض عن طريق ايديولوجية أصيلة لا تمت بصلة للعلمانية وهذه الظاهرة، ظاهرة الرفض المدعم بايديولوجية أصيلة هي التي أتت بها الثورة الاسلامية في ايران

١) هذه الثورة ليست مرتبطة باسم شخص معين بل هي مرتبطة قبل كل شيء بالمبادىء الاسلامية المتمثلة في الامامة.
٢) انها ثورة ذات منظور يختلف جذرياً عن المنظور الغربي للكون والحياة والانسان، فهي لا ترفض الغرب بوسائل فكرية غربية بل ترفضه بوسائل فكرية اسلامية تتمحور حول مقولة الاسلام دين ودولة

ومعنى هذا ان الثورة الاسلامية تتمتع برؤية اسلامية واضحة المعالم في الميدان السياسي والثقافي والاقتصادي، فبدلا من العلمانية ربطت الثورة بين الدين والحياة، وبدلا من القومية تؤكد الثورة على مفهوم الأمة وتعتبر القومية جاهلية في جوهرها ومفتتة لوحدة الشعوب الاسلامية.

فالثورة الاسلامية في ايران تتخذ المجتمعات الاسلامية محوراً أساسياً لها وتؤكد جانباً جديداً من جوانب الفكر الاسلامي المعاصر وهو الممارسة لقد كان الفكر الاسلامي قبل الثورة مفتقراً الى الممارسة ومنذ الثورة أتيحت للفكر الاسلامي فرصة الاتصال بمعالم الفعل، وسوف تؤدي هذه المرحلة الجديدة الى التأثير المتبادل بين الفكر والتطبيق وسينتج عن هذا إثراء للفكر الاسلامي لا عن طريق مؤثرات غربية بل عن طريق منهجية اسلامية تتمثل في مبدأ الاجتهاد.

ان هذه العوامل كلها هي التي أدت الى تبلور قوى المعارضة الشعبية في جبهة قوية تقف كسد منيع ضد الاتجاهات المعادية للاسلام والتي لا تعبر عن أماني المسلمين وتطلعاتهم ان الثورة الاسلامية بتجاوزها ازدواجية النظرية والتطبيق تجاوزت ثنائية محبطة وفتحت الباب للشعوب الاسلامية كي تفرض سلطتها على الحكام فرضاً وعندئذ سيبرز وعي الشعوب الاسلامية بهويتها وستبدأ هيكلة العالم الاسلامي ضمن إطار

أوسع هو الأمة.

يمكن ان نستنتج مما سبق أن فكرة الأمة ليست مجرد حركة سياسية كما أنها ليست قيمة روحية أو اخلاقية فحسب، فمفهوم الأمة تتداخل فيه الجوانب السياسية والروحية والحضارية، ولا يمكن للشعوب الاسلامية أن تثور بدونه، وليس صحيحاً أن الثورات ضد الاستعمار في العالم الاسلامي تمت عن طريق فكرة القومية كمفهوم عربي بل تمت عن طريق الوطنية كجزء من كل اي كجزء من الأمة، لأن الثورات لم تكن مجرد ثورات سياسية بل تمت ووقعت في إطار مبدأ الجهاد، وهو مبدأ لا ينفصل عن مفهوم الأمة لأنه يشكل بعداً من أبعاده الجوهرية وهكذا يظهر مفهوم الأمة كصيغة تلم شمل المجتمعات الاسلامية من جديد لأن القومية مزقت وحدة الشعوب الاسلامية لأنها كفكر وافد له لغته الحضارية الخاصة به والتي تختلف عن اللغة الحضارية لفكرة الأمة، ففكرة القومية كما رأينا سابقاً لا تتمتع ـ في العالم الاسلامي ـ بأساس نظري ومن هنا فهي تفتقر الى المنهج الأصيل في تناول القضايا وتشخيصها. وقد طرحت الفكرة القومية عن طريق المنهج الاوروبي ونتيجة لذلك لم تخرج بصياغات فكرية تتمتع بالخصوصية فالاستعمار والغزو الفكري والتبعية الاقتصادية والبحث عن نموذج للتنمية كل هذه المظاهر يدور حولها ـ ويجب ان يدور ـ صراع فكري بل وصراع عسكري أحياناً مع الغرب، ولا يمكن لهذا الصراع أن يتم انطلاقاً من فكرة القومية بل لابد له أن يتم من أرضية اسلامية أي من أرضية فكرة الأمة، وهنا نصل الى خصوصية الفكر الاسلامي حيث ان الثورة التي تنطلق من أرضية الأمة لا من الأرضية القومية تتم في إطار الاجتهاد والجهاد فالاجتهاد هو الجانب النظري للثورة والجهاد هو الجانب العملي، وهذا ما تم على يد المفكرين المسلمين في عصرنا منذ جمال الدين الافغاني الى الامام الخميني

ندوة عالمية عن:
فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الاستعمارية
المعهد الاسلامي، لندن: ٦، ٧، ٨، و٩ أغسطس ١٩٨٦

وردنا من المعهد الاسلامي برنامج الندوة التي ينوي ـ كعادته في كل عام ـ عقدها في لندن في الصيف القادم ولشد الروابط بين المفكرين المسلمين ولتعزيز التعاون بين المعاهد والمؤسسات الاسلامية، نقتطف لقرائنا الكرام أهم ما ورد في تلك الرسالة

لقد زادت السيطرة الغربية على مجتمعاتنا وأصبحت أكثر تعقيداً من ذي قبل بالرغم من زوال الاستعمار وظهور دول قومية «مستقلة». إن من الأسئلة الرئيسة التي ينبغي الرد عليها هي هل ظل الفكر الاسلامي السياسي يوائم تعقيدات عالم ما بعد الاستعمار؟ هل تم حل القضايا التي اثيرت في الجدل الطويل الأمد بين دعاة التحديث وأتباع المدرسة التقليدية؟ وإن لم تتم تسوية هذا الجدل، فما هي القضايا الجديدة في هذا النقاش

إن المفكرين السياسيين الكبار هم الذين يتصدون عموماً لصياغة الفكر السياسي لشعب ما، كاستجابة لمناخ سياسي متغير إن النظام الاستعماري لم يصل الى كل أجزاء الأمة الاسلامية في وقت واحد أو بأسلوب واحد وهذا هو السر في تباين أساليب رد فعل الأمة ازاء الاستعمار في مختلف بلاد الاسلام وبالرغم من هذا التباين هناك وحدة أساسية في ثقافة المسلمين السياسية إن المسلمين في كل مكان يشتركون في ثقافة سياسية مشتركة لها جذورها الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

إن الجذور الثانوية للثقافة السياسية الاسلامية نابعة عن تنوع التجارب التاريخية والجغرافية والثقافات والتقاليد المحلية وعلى سبيل المثال يمكن القول إن كل الميزات المشتركة في حركات الجهاد في افريقيا الغربية، وحركتي المهدية في السودان والصومال، وحركة الخلافة التي قادها السيد أحمد الشهيد والسيد اسماعيل الشهيد في الهند، وحركتي التنباك والثورة الدستورية في ايران.. هي كلها تنتمي الى الجذور الأساسية للفكر السياسي الاسلامي أما ما هو ليس من السمات المشتركة فيعود الى الجذور الثانوية للثقافة السياسية الاسلامية في بلدان متباعدة عن بعضها كافريقيا والهند وايران.

ويجب أن تركز الندوة المقترحة على «الفكر السياسي» بدلا من الحركات السياسية

موضوعات مقترحة

١ ـ وضع الأمة المسلمة وحالة مختلف اجزائها عشية الحقبة الاستعمارية ـ كبار مفكري القرن الثامن عشر

٢ ـ تأثير الاستعمار الغربي في الفكر السياسي الاسلامي خصوصاً في القرن التاسع عشر.

٣ ـ ظهور دعوة العصرنة والتجديد وكبار المنادين بها ـ صراعهم مع «التقليديين» وموقف كل منهما ـ تأثير ابن خلدون في فكر التجديد.

٤ ـ هجوم الاستشراق على الاسلام عموماً وعلى دور الاسلام السياسي خصوصاً ـ رد فعل المسلمين تجاه الاستشراق.

٥ ـ الفكر السياسي الاسلامي في القرن التاسع عشر مع التاكيد على شخصيات رئيسة كعثمان بن فودي ومهدي السودان ومهدي الصومال، والسيد اسماعيل الشهيد، والسيد احمد الشهيد، وسيد احمد خان، وجمال الدين الافغاني(الاسدابادي) ومحمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق.

٦ ـ الفكر السياسي للدولة العثمانية وسلاطينها كما تعبر عنها «التنظيمات» ـ العرب في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ـ افكار «تركيا الفتاة» السياسية.

٧ ـ تاثير افكار الديمقراطية والحرية والاشتراكية والعقد الاجتماعي والليبرالية والراديكالية والعصرنة العقلانية والماركسية والعلمانية الخ.. ـ تغريب المثقفين والقوانين والمؤسسات.

٨ ـ عادة تطبيق مقاييس المثل العربية كالديمقراطية والمساواة وتحرير المراة وحرية الكلام والفكر، واثر هذه العادة في الفكر السياسي الاسلامي.

٩ ـ نماذج أولية لمعاداة الاستعمار والعرب وثورات كالثورة ضد الانجليز في الهند (١٨٥٧) ـ دور العلماء في مقاومة السيطرة الغربية ورد فعل القوى الاستعمارية تجاه هذه المقاومة.

١٠ ـ الصدمة الناتجة عن إلغاء الخلافة ـ مؤتمرات مكة والقاهرة والقدس ـ حركة الخلافة في الهند

١١ ـ ظهور جيل جديد من المفكرين السياسيين: أبو الكلام ازاد، الشيخ حسين احمد المدني. محمد إقبال وأبو الأعلى المودودي في الهند ـ الشهيد حسن البنا وسيد قطب في مصر ـ الامام الخميني في ايران.

١٢ ـ الفكر الاسلامي السياسي الخاص باحزاب وحركات اسلامية جديدة.

١٣ ـ الفكر الاسلامي السياسي في اعقاب الثورة الاسلامية في ايران.

١٤ ـ جذور الفكر الاسلامي السياسي في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ـ الاستمرارية الأساسية وشواهد الانحرافات ـ دور الاجماع والاجتهاد.

١٥ ـ القضايا الأساسية القلقة في الفكر الاسلامي السياسي المعاصر.

٥ وستقبل البحوث بالعربية او الانجليزية فقط. ولو كنتم تكتبون بلغة غيرهما فعليكم تقديم ترجمة لبحثكم بالعربية او الانجليزية. وينبغي الا تكون البحوث اكثر من ٣٠ صفحة مطبوعة بالآلة الكاتبة على ورق من مقاس A4(٢١،٢ X ٢٩،٨ سم). وترسل هذه البحوث في اقرب وقت الى الدكتور كليم صديقي، مدير المعهد الاسلامي على العنوان الآتي:

The Muslim Institute
6 Endsleigh Street
London WC1H ODS
U K

الاسلام
ومواجهة الدولة الحديثة

منير شفيق

قال الله تعالى:

«واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين»

(الشعراء ٢١٥)

الباب الأول
منزع الدولة نحو التسلط

كتب الكثيرون عن الدولة وقد حملت كتاباتهم عناوين مثل «الدولة والمجتمع»، «الدولة والثورة»، «الدولة في التاريخ»، «الدولة الاقطاعية»، «الدولة الرأسمالية»، «الدولة الاشتراكية»، «الدولة الاسلامية»، «الفرد والدولة»، مما يدل على أهمية موضوع الدولة وحيويته بالنسبة الى كل عقيدة، ومذهب، وكل نظام اجتماعي، واتجاه سياسي ـ ونظرية اقتصادية أي لابد من ان يحدد بشكل أو بآخر الموقف من الدولة والرأي فيها.

الدولة والحكومة

بداية، عند الحديث عن الدولة، يجب عدم الخلط بينها وبين الحكومة او السلطة السياسية فالحكومة والسلطة السياسية هما جزء من الدولة، ولا يغطيان الدولة ككل لأن الدولة تشمل البرلمان والحكومة والجيش والشرطة ومؤسسات كثيرة أخرى وتشمل الدستور والقوانين والقضاء. والحكومات تذهب وتأتي غيرها ولكن مجموع المؤسسات المؤلفة منها الدولة تظل باقية، وتشكل الأساس الذي تقوم عليه الحكومات. أو قُل كل حكومة تأتي لتكون امتداداً وتعبيراً وقيادة للدولة المعنية وعندما لا تكون كذلك أو يصبح انسجامها، أو توافقها، مع جهاز الدولة في حالة تعارض وتناقض يصبح لا مفر من سقوط الحكومة او من حدوث تغيير جذري في مؤسسات الدولة نفسها ويحدث هذا عادة، ولا سيما، في العصر الحديث عندما تقوم ثورة تؤدي الى تغيير فوري للحكومة، ولبعض القيادات العليا في أجهزة الدولة ولكن الدولة السابقة نفسها بكل ثقل أجهزتها ومؤسساتها وقوانينها وإجراءاتها وتقاليدها وعلاقاتها تظل باقية. فعلى سبيل المثال تبقى أغلب التعليمات والقوانين هي نفسها في طريقة إجراء المعاملات في الدولة مثل الحصول على جواز السفر، او تقديم طلب استخدام، أو إجراءات المحاكم او قوانين والسير في الطريق أو عقود البيع والشراء كل ذلك يعني بمجموعة «أنظمة أجهزة الدولة» أي عملياً تكون قد تغيرت الحكومة أما أغلب أجهزة الدولة السابقة وقوانينها فقد بقيت على حالها ومن هنا كان لابد من حمل فهم شامل للدولة يتعدى إقرانه بالحكومة أو بقيادة السلطة السياسية

فعلى سبيل المثال تقوم الثورة وتنتصر ويسقط رأس الدولة الطاغوتية وحكومته وكبار حاشيته ومعاونيه، وتحل حكومة الثورة مكان حكومة الطاغية، أو حكومة الاستعمار، وينتخب الشعب برلماناً أو مجلس شورى، ورئيساً للجمهورية، ويتم تغيير الكثير من القيادات على مستويات مختلفة. فتحل محل القيادات السابقة قيادات تعلن انتماءها الى خط الثورة. ثم يعلن عن دستور جديد، وتبدأ المحاكم والقضاة بالعمل لحل مشاكل الناس أو البت بالقضايا العالقة وتتغير قيادات الجيش ولكن مع ذلك، وبالرغم من كل ذلك، لا يمكن ان نقول ان الدولة السابقة قد صفيت ويكفي على سبيل المثال ان يحتاج المرء الى إنجاز معاملة في أحد أجهزة الدولة حتى يجد نفسه أمام سلسلة الاجراءات،

والتعليمات السابقة إياها إن لم يزد عليها تعقيدات جديدة فيدرك ان الدولة ما زالت باقية بالرغم من تغير طاقم الضباط، او المشرفين او المسؤولين، أو بعضهم إنه الجهاز، وما يحمله من إجراءات وقوانين وتعليمات . انها العلاقة بين الانسان وذلك الجهاز وهي علاقة تشكل جانباً جوهرياً من الجوانب المكونة للدولة فاذا لم يتغير الجهاز شكلا ومضموناً (التعليمات والقوانين وروح العلاقة بالسلطة وبالناس)، وليس تغيير الكادر والوجوه فقط، فهذا يعني ان الدولة لم تتغير بعد ان الهيكلية نفسها ليست مجرد شكل لجهاز الدولة وانما تحمل بحد ذاتها مقومات لها علاقة بالأهداف والمحتوى أي هي جزء هام في شكل الدولة، وفي المضمون، أي في الأفراد والقوانين، والتعليمات، والعقلية، وروح العلاقة بالسلطة والناس، كل ذلك يشكل الجزء الآخر من تشكيل الدولة. فالهيكلية جاءت لتخدمه. فحين يقال بتغيير المضمون واستبدال مضمون آخر به فهذا يقتضي بالضرورة تغيير الهيكلية أما اذا لم تُمس الهيكلية فستظل من عوامل شد المضمون الجديد للتحرك ضمن مقتضياتها

مثال، طلب رخصة استيراد تحتاج الى المرور بعدة مراحل، أو عدة غُرف في الوزارة، او الادارة أو الدائرة، او قل بعدة أختام وتواقيع، وتحتاج الى بضعة أيام، وربما بضعة أسابيع أو أشهر. أو طلب حق من خلال محكمة يحتاج الى مراحل كثيرة، ومصاريف ورسوم، ومحامين، ثم قد يستغرق الأمر عدة أشهر وربما سنوات فاذا بقي كل ذلك مع تغير الأشخاص فهل تكون الدولة قد تغيرت. ان التجربة العالمية أثبتت ان مع مجيء الثورة تظل الدولة على حالها هيكليةً ومضموناً (باستثناء بعض المسؤولين)، وأحياناً تزداد التعليمات والاجراءات تعقيداً ويزداد المطلوب من التواقيع والمراحل فرؤوس الاجهزة والدوائر والمؤسسات الجدد يميلون الى إضافة تعليمات وإجراءات من عندهم أيضاً لتتراكم فوق سابقاتها

الدولة الحديثة

لقد أخذت أجهزة الدولة الحديثة التي قامت على أساس النمط الغربي تتضخم وتتوسع، وأخذت تعليماتها وقوانينها تكثر حتى لم تعد قابلة للحصر وهذه ظاهرة عالمية ووصل الأمر الى حد انعقد معه اتفاق عام ضد ما يسمى «الروتين والبيروقراطية»، و «تعطيل مصالح الناس» فما من حكومة ومن حزب في العرب إلا نادى بتحسين الادارة والتخفيف من الروتين، ومحاربة البيروقراطية ولم تحدث ثورة

أو حركة إصلاح على النمط الغربي إلا طالبت بذلك ودعت اليه ولكن المحصلة العملية كانت باتجاه المزيد من تضخم المؤسسات وزيادة التعقيدات والقوانين الادارية فيما يتعلق بأي إجراء أو معاملة حتى اصبحت الدولة عالماً قائماً بذاته، أو مجتمعاً آخر، مقابل المجتمع والبعض سماها طبقة لأن نمط الدولة الحديثة من الطراز الغربي حمل السمات التالية

١ ـ أجهزة تضخمت وتشعبت حتى وصلت الى مختلف أنشطة الحياة
٢ ـ تشكل قطاع اجتماعي واسع من موظفي الدولة والمتعيشين على العمل في أحد أجهزتها حتى أصبح ضخماً عدداً، وضخماً قدرة وسلطة وصلاحيات، فلم يعد وسيلة لتصريف أمور الدولة والمجتمع او وسيلة لخدمة مصالح طبقة على حد تعبير الماركسيين المحدود، وإنما أصبح أيضاً شيئاً قائماً بذاته، ولذاته، وأصبح حالة على الخروج على المجتمع بكل فئاته، والتحكم بالدستور والقوانين
٣ ـ ينزع الواقع الموضوعي والنفسي لأجهزة الدولة وأفرادها من القمة حتى القاعدة الى التضخم وزيادة السلطة والصلاحيات والارتفاع فوق المجتمع وإخضاعه ويتفاقم هذا الأمر بصورة مضاعفة إذا امتلكت الدولة أدوات الانتاج وأصبحت قيمة على تسيير اقتصاد الأمة وفق خططها وتحت اشرافها.

الدولة والثورة

تنزع الدولة التي تنشأ عن الثورات في هذا العصر الى ابتلاع الثورة واخضاعها لها والارتفاع فوق المجتمع واخضاعه لاحكامها، وامتلاك أزمة الأمور التشريعية والتنفيذية، والتحكم بمختلف مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والعسكرية والثقافية والمعادلة في هذا بسيطة، تقول الدولة للثورة «أنا الثورة» بدلاً من ان تقول الثورة للدولة أنا الثورة وأنت الدولة وعليك ان تتبعي لي أو بكلمات أخرى تبدأ الدولة بعد الاستيلاء على السلطة السياسية من قبل الثورة بعملية استيعاب تدريجي للوضع الجديد أو قل تحاول ان تفعل ما تفعله الأفعى حين تستبدل جلداً بجلدها بحيث يتغير الجلد ويبقى الهيكل والمحتوى على حاله ويصبح الجديد في خدمة الهيكل الأساسي ويتحرك ضمن حركته فرجال الثورة الأقوياء حين يصبحون على رأس أجهزة الدولة يظنون ان أجهزة الدولة من تحتهم أصبحت مثلهم وهي تطيعهم ولكنهم سرعان

ما يكتشفون ان الوضع أكثر تعقيداً بل سيكتشفون ان الكرسي الدي تحتهم ليس آلة صماء فحسب وإنما له أيضاً متطلباته ومقتضياته من الجالسين عليه.

ومن هنا تمضي أجهزة الدولة وهي تتأقلم مع الوضع الجديد تعمل على التلون بلونه، لتصل في النهاية الى الاعلان «أنا الثورة» وتصبح مصلحتها ونظرتها وقوانينها السابقة واللاحقة هي الثورة في مرحلتها الجديدة أي بناء الدولة وهكذا تمضي عملية ابتلاع الثورة من قبل الدولة ويتم هذا الأمر بسهولة بالرغم من النيات الثورية النقية لاولئك الثوريين الدين يصبحون الدولة فمن جهة هم مضطرون ان يمسكوا بايديهم أجهزة الدولة ومؤسساتها لئلا تبقى السلطة بيد غيرهم ويتصورون انهم اذا لم يفعلوا دلك لا يكونون قد فعلوا شيئاً حين أطاحوا برأس السلطة ولكنهم من جهة أخرى سيجدون أمامهم قوانين وأعرافاً تحكم سير تلك الأجهزة بالنسبة الى علاقاتها بالمجتمع وقد أُرسيت تلك القوانين والأعراف على أساس إحكام سيطرة الدولة على المجتمع ومن ثم تصبح المحافظة على تلك القوانين والأعراف أو تشديدها أكثر أمرا مغرياً ومقنعاً جدا ما دامت تحقق سيطرة الدولة الجديدة على المجتمع وعندئذ لابد من ان تُنسى كل الموضوعات التي تتعلق «بالبيروقراطية»، أو المطالبة «بتسهيل معاملات الناس»، و «التخفيف من الروتين الحكومي»، ليحل محلها العمل الحثيث لتبيت سلطة الثورة (الدولة الجديدة ـــ القديمة)، أي تبقى الدولة السابقة من حيث الجوهر على حالها في كثير من الأمور ولا يتغير إلا إسم المسؤول وصورة الرئيس التي يرفعها على الحائط خلفه بينما يبقى الجوهر نفسه فيما يتعلق بتحقيق سيطرة الدولة أما بالنسبة الى الناس فعليهم التعود على إطاعة السلطة الجديدة ومن ثم عليهم المضي في كل المراحل والعذابات السابقة مضافاً اليها مراحل وعذابات أشد من أجل تسيير أمورهم وهدا ينطبق على تسجيل زواج أو ولادة، او استخراج جواز سفر، أو الحصول على إذن بناء، أو استيراد، أو الحصول على تأشيرة، أو الدخول والخروج من المطار، أو تسجيل طالب في مدرسة أو نقله، وانتهاءاً باجراءات المحاكم واللجوء الى القضاء

يمكن ان ترى هذه المسألة بصورة أوضح بالنسبة الى أجهزة المخابرات حيث يعاد تكوين تلك الأجهزة على الأسس «العملية» نفسها وربما احتفظ حتى ببعض الخبراء من رجال الحكم السابق في هذا المضمار، خصوصاً، من الأقل مرتبة

أما آلية عمل رجال تلك الأجهزة ولا سيما عندما يقع متهم أو مشبوه بين أيديهم، ويصبح من واجبهم كتنف المؤامرة، وقمع القوى المضادة للثورة، فعندئذ ترى الأساليب اللاشرعية واللاإنسانية تطبق على الضحية وترى الحقوق التي يتمتع بها هي «الحقوق» نفسها التي كان يتمتع بها اولئك الثوار عندما كانوا هم مكان الضحية ويجب ان يسجل هنا ان تجربة كثير من دول العالم الثالث تخطت التجربة السابقة في بلدانها في مجال القمع وهدر حرية الانسان وحقوقه وكرامته «وطورت» أجهزة المخابرات والأمن فيها «تطويرا» يفوق المرحلة السابقة عشرات المرات بكلمة، هذا اتجاه عام تحكمه آليات الدولة الداخلية اذا تركت تفعل فعلها ويتفاقم هذا الاتجاه عندما يكون الثوار يحملون أفكارا «تقدمية» حول «التوسع بالتأميم»، و «الاصلاح الزراعي» حيث تتضاعف قوة الاتجاه نحو تقوية أجهزة الدولة لان الدولة هنا تمد أيديها الى قطاعات جديدةٍ فتصبح مالكة لوسائل الانتاج بعد ان كانت تملك، بالدرجة الأولى، وسائل القمع ومصادر كبيرة من الأموال وبهذا يختل التوازن بصورة أكبر بينها وبين المجتمع الذي أُضعف حين فقد لحساب الدولة جزءا من مصادر قوته الاقتصادية المستقلة وهكذا يكون الاتجاه نحو التوسع في سلطان الدولة وأجهزتها وتحقيق سيطرتها على المجتمع قد تضاعف أيضا تحت شعارات الثورة والاصلاح ومحاربة الاحتكار والاستغلال الرأسمالي والاقطاعي بدلا من ان تُقَلّم أو تُصفّى الملكية الرأسمالية الاحتكارية أو الاقطاعية من خلال تحويلها لحساب الملكيات الفردية الصغيرة والمتوسطة وملكية المؤسسات الشعبية كالبلديات ومجالس القرى القبائل والتعاونيات والأوقاف والمساجد والجامعات والمدارس وبهذا تصبح قدرة الشعب أقوى عموماً وأكثر استقلالية عن الدولة الأمر الذي يعدل التوازن بين الدولة والمجتمع لحساب الأخير بدلا من كل ذلك يصار الى تحويل الملكية المصادرة أو المؤممة الى الدولة لتقوى بها على حساب إضعاف المجتمع

الدولة وأعداء الثورة

لا شك في ان تغييراً هاماً يكون قد حدث حين تنتقل قيادة أجهزة الدولة الى أيدي الثورة ولا شك في أن هذا التغيير يلحق أضراراً في مصالح عدد من القوى السياسية الاجتماعية والاقتصادية العميلة أو الفاسدة ذات النفوذ في الدولة السابقة، ولا شك في ان بعض الدول المجاورة والقوى الدولية الكبرى ستجد أن التغيير تم في غير مصلحتها. الأمر الذي يجعل من المحتم ان تجري محاولات للعودة الى الوضع السابق

أي لا مفر من محاولة القيام بانقلاب عسكري، أو تمرد مسلح، أو تخريب هجوم خارجي، أو حصار دولي (جزئي أو كلي). وهنا تتحرك أجهزة الدولة الثورية لتضرب أعداء الثورة وقد يحتدم الصراع وكثيراً ما يصبح مصير الوضع الجديد في خطر حقيقي، أو يصبح على شفى السقوط مما يؤدي بأجهزة الدولة الى ان تسوغ لنفسها استخدام الأساليب الكفيلة بانقاذ الثورة وقمع الأعداء. وتبدأ أجهزة القمع تقوى وتوسع نفوذها وتشدد من قبضتها تحت هذا العنوان الجديد «المحافظة على الثورة وصون المكتسبات وسحق الثورة المضادة» ويمضي هذا الاتجاه الى أقصى مداه في حُمَيّا الصراع الدامي وأخيراً يذهب ذلك الخطر المحدق. وتثبت السلطة الجديدة، فتخرج أجهزة الدولة أقوى ساعداً، وأوسع امتداداً، وقد تعززت بالشعور انها صاحبة الفضل في الانقاذ إذ «لولاها» لعاد الحكم الأسود السابق مما يجعلها تجنح الى المحافظة على مكتسباتها الجديدة أي صلاحياتها الاستثنائية التي تمتعت بها في فترة «الطوارىء» بل تجنح الى توسيعها باستمرار ولن تعدم الحجة القائلة ان الخطر لم يزل محدقاً ولم يذهب بعد، وان الأعداء بعد هزيمتهم ستتضاعف مؤامراتهم. وان كل تراخ سيعيد المذابح مرة أخرى.

وبهذا يصبح بقاء القبضة الحديدية بالنسبة الى الدولة الشرط الأول لوجودها أو الهدف الأول في سياساتها

يمكن ان ينوه هنا من خلال تجربة غالبية الثورات الحديثة، ان الفوضى، والصراع الدامي، واختلال ميزان القوى في ظل اشتداد التآمر الخارجي وخطر عودة الحكم الظلامي السابق ينتج او يبرر على مختلف المستويات عدداً من الرجال المنحرفين أو الذين انحرفوا بعد اضطرارهم الى الغوص في أعمال التعذيب والتنكيل والقتل والتجسس هذا اذا لم يصل الأمر الى هتك الأعراض واستخدام أحط الأساليب في قهر العدو ان هؤلاء يصبحون من أعمدة أجهزة الدولة الجديدة وأصحاب فضل عليها في تثبيت سلطانها. ولكنهم يعلمون ان ما اقترفوه من أعمال تجاوزت الحدود ستجد من رجال الثورة نفسها ومن مؤيديها من سيحتجون عليها. ويطالبون بالمحاسبة ووضع حد لهذا الاتجاه وهكذا يصبح من الضروري لأجهزة الدولة ان تمد ارهابها الى إسكات تلك الأصوات وإلا وجدت نفسها في وضع حرج وسط الجماهير ان لم يكن داخل السلطة نفسها أيضاً وهنا تبدأ عملية تحتية حتمية من الدسائس والمؤامرات وتشكيل المحاور،

والاحتماء ببعض القادة المتنفذين الدين سيجدون بدورهم في ذلك فرصة لتقوية نفودهم الشحصي مما يسمح بخلق أجواء مسممة تُسَوّغ التشكيك في إحلاص اولئك الدين رفضوا السكوت عن كل اجراء غير شرعي حتى في مقاومة الأعداء، فضلا عن الاجراءات التي ذهب ضحيتها أبرياء كثيرون في غمرة الصراع الدامي وبهدا تبدأ القبضة الحديدية تمتد لتُهَرّ في وحوه، أو فوق رؤوس أغلبية الذين حملوا الثورة على أكتافهم وليس فقط على رؤوس أعداء الثورة تم تصل العملية الى نتيجتها الحتمية، ان لم يجر تداركها في الوقت المناسب، وهي تَمَحوُر نواة صغيرة حول قائد طامع بالسلطة ليصبح رجل الدولة ويمسك بالأحهزة والمؤسسات خصوصاً الجيش وهكذا تصبح الدولة هي السند الأساسي للسلطة السياسية الثورية سابقا ـ لا الشعب أو المجتمع ـ في تثبيت الحكم الجديد مما يتطلب، بدوره إعطاء المزيد من الصلاحيات والسلطات للدولة أنه مسار تطور راعب

الدولة والمجتمع

هنالك نظرية تبسيطية يحملها كثير من الماركسيين أو المتأثرين بالنظرية الماركسية حول الدولة، وهي عدم رؤية عنصر الاستقلالية والتمايز للدولة عن الطبقة والمجتمع فيظنون ان الحكومة مجرد حادم مطيع للطبقة التي تسيطر على وسائل الانتاج ما دام التعريف النظري الأساسي يقول الدولة تمثل الطبقة فالأصل الطبقة والدولة الفرع والدولة ممثل لمصالح الطبقة وهذه الطبقة تملك تغيير ممثليها كما تملك تغيير الثوب الذي ترتديه

ان إزالة الحدود بين الدولة والمجتمع أو الطبقة أدت الى سوء تقدير للعلاقة بين الدولة والطبقات او بين الدولة والمجتمع لأنها نظرة لم تستطع رؤية الهامش العريض للاستقلالية الذي تتحرك فيه الدولة خارج الطبقات والمجتمع بل فوق الطبقات والمجتمع في أكثر الأحيان. أما ما هو أخطر من كل ذلك فان التبسيطية في فهم العلاقة بين المجتمع والدولة سمح لدولة «دكتاتورية البروليتارية» ان تستند الى التعريف المذكور في تمرير دكتاتوريتها باعتبارها دولة «الطبقة العاملة» ثم راحت عملياً تتحول تحت قيادة الحزب الى القوة الوحيدة الحاكمة في المجتمع وقد وضعت نفسها فوق الطبقة العاملة كما فوق الطبقات الأخرى. أنها الآن فوق المجتمع كله وهي تحمل راية «تمثيل القوى

العاملة» وبهذا تولدت دولة مطلقة الصلاحيات لم يسبق لها مثيل في التاريخ حتى في الحالات التي سادت فيها جيوش الانكشارية، أو حكم فيها الحاكم الفرد المطلق الذي يعتبر نفسه ظل الله في الأرض ولا حتى في حالة الدولة الفاشية أو النازية وهي تعلن نفسها صراحة فوق الجميع أو فوق المجتمع والطبقات أما السبب الرئيسي في هذا التطور الاستثنائي لدور الدولة في ظل الاشتراكية من النمط السوفياتي فيرجع الى أنها صادرت ملكية وسائل الانتاج الأساسية وتحكمت بالعملية الاقتصادية كاملة وبهذا لم يحرم المجتمع سيطرته على الدولة والقرار السياسي فحسب، وإنما فقد أيضاً قدرته الاقتصادية، وأصبح العمال الذين كانوا أجراء لصاحب المصنع أجراء لصاحب المصنع الجديد ـ الدولة. ولم يحدث مثل هذا في تاريخ الاقتصاد السياسي إلا في زمن الدولة الفرعونية حيث كانت الأرض ملكاً للفرعون وهو الذي يعين الذين يملكون إدارتها واستثمارها. وأما الفلاحون فهم أجراء أو عبيد عند فرعون وكان ذلك يشكل أساساً لادعائه انه ابن «الاله» أو هو «الاله» نفسه وبهذا بقيت الدولة من الناحية النظرية دولة «العمال والفلاحين»، وفيما بعد سمت نفسها دولة «الشعب كله» بينما تشكلت من ناحية عملية قوة كبرى موازية للشعب كله تملك الأرض والمصنع وطرق المواصلات ووسائط الاعلام والمدرسة والجامعة كما تملك القرار السياسي، وكان من الطبيعي ان تستولي أيضاً على الأجهزة الأخرى كالنقابات ومجالس الشعب بحيث أصبح الحزب ـ الدولة هو الذي يعين أعضاء النقابة والنواب وما الانتخابات إلا استفتاء على أسماء تم تعيينها، ولا منافسة بينها، ولا خيار للناخب بين مرشح وآخر حتى لو من الطينة نفسها وبهذا تكون هنالك فئة حاكمة منتشرة من رأس الهرم الى القاعدة في أجهزة الدولة والحزب والمؤسسات التابعة (النقابات والمجالس الشعبية) تتوزع فيما بينها السلطة والثروة والقرار السياسي والخط الايديولوجي بينما يكون المجتمع قد فقد أبسط أشكال المقاومة، وهي أكل لقمة العيش بعيداً عن الدولة ولم يملك المجتمع بعد ان حُرم أيضاً من حق المعارضة والاحتجاج إلا ان يُعاقب دولته من من خلال التعامل مع مؤسساتها بلا مبالاة. والأهم أصبح يتعامل مع الأرض بالصورة نفسها هجراناً وإهمالا وكذلك بالنسبة الى العمليات الانتاجية الأخرى فضلا عن الهروب الى عالم الخمر والانحرافات المختلفة التي أخذت تطفو على السطح في هذه الأيام، وكانت في الماضي مخبأة تحت ستار كثيف من الأكاذيب الاعلامية

الدولة ونزعة التسلط

لا يراد هنا إطلاقاً من تشريح هذا النمط من الدولة غير إظهار ذلك الميل ـ الاتجاه أو النزعة لدى الدولة، أية دولة نحو توسيع الصلاحيات وتعزيز السلطان، والتحكم في المجتمع. فاذا كانت العملية في النظام الاقطاعي في اوروبا صراعاً راوح بين الكر والفر بين الملك والأمراء الاقطاعيين واذا كانت العملية في النظام الرأسمالي الغربي صراعاً فيه الكر والفر بين رجال الدولة والساسة من جهة وبين أصحاب رؤوس الأموال من جهة وبين العمال والنقابات والأقليات من جهة ثالثة، فان غالبية الحالات تشير الى جنوح الدولة نحو المزيد من مركزة السلطة ومحاولة الارتفاع فوق الرأسمالية والفئات الأخرى والمجتمع عموماً أما النظام الفاشي ـ النازي (هتلر وموسوليني)، فقد كان نموذجاً لتحول الدولة الى جهاز فوق طبقة الرأسماليين والمجتمع تمارس بحقهما ألوان العسف والقهر وصولا الى حرب طاحنة لم يكن لهما حق في قرارها أيجاباً أو سلباً.

ومن هنا ان القانون الذي يحكم طبيعة الدولة أية دولة هو الاتجاه الميل ـ النزعة نحو توسيع الصلاحيات، ونحو التحكم في المجتمع، ونحو التحول الى قوة فوق المؤسسات والمجتمع بل فوق الدستور والقانون. وهذا ما جعل الصراع بين اتجاه الدولة نحو السيطرة واتجاه المجتمع عموماً، خصوصاً القوى الاجتماعية الأقوى يشكل قانون ملازماً آخر، وسمته محاولة زيادة دور المجتمع ومؤسساته والحد من ذلك النزوع لدى الدولة. انه الصراع الذي يخوضه العلماء والجمعيات والمؤسسات والقبائل والجهويات وأصحاب الفكر والرأي وأهل العقد والحل ـ او الطبقات والفئات الاقتصادية المتنفذ وقد عرفت أكثر التجارب التاريخية الحديثة هذا الصراع بين نزعة الدولة للسيط واتجاه المجتمع للحد من تلك السيطرة لامتلاك المزيد من الحرية والاستقلالية والقدر كما أظهرت تلك التجارب ان ميزان هذا الصراع يميل في مصلحة المجتمع في مراح الثورات والانتفاضات وبناء الأنظمة الجديدة أو اذا كان المجتمع يملك قدرا اقتصادية واجتماعية وتنظيمية وسياسية وايديولوجية ثقافية تسمح له بالتحدي والموا مع قوة الدولة بينما يميل الميزان في مصلحة الدولة في حالات الحروب الخارجية الحروب الأهلية وإعلان حالة الطوارىء أو الحالات التي يسيطر فيها الجيش او الح الواحد على الدولة ويجرد المجتمع من قوته الاقتصادية والتنظيمية والسيا والايديولوجية ولا سيما في الدول التي امتلكت فيها الدولة المصنع والأرض والتج

والجامعة والمدرسة ووسائط النقل والاعلام وحرم المجتمع من حقه في التعبير عن رأيه أو المطالبة بحقوقه.

ولهذا فان الدولة التي تملك السيطرة على الأرض والمصنع والجامعة وأجهزة الاعلام الى جانب سيطرتها على الجيش والشرطة وسائر أنشطة أجهزة الدولة تكون أكثر قدرة على حسم ذلك الصراع لعقود من السنين في مصلحتها لانها تكون قد جردت المجتمع حتى من أبسط وسائل المقاومة والدفاع الذاتي لانها عندئذ لا تملك البندقية والسوط والسجن والقرار السياسي فحسب وإنما أيضاً تملك مصادر أقوات الناس من العامل المهني الى المثقف وهذا يفسر في تجارب عدد من الأنظمة العربية أو أنظمة العالم الثالث تلك النتائج المروعة الناجمة عن الحكم العسكري ــ أو حكم الحزب الواحد حين يسيطر على المراكز الرئيسية في العملية الاقتصادية وفي المدرسة والجامعة وأجهزة الاعلام المختلفة والنقابات والمؤسسات الأخرى فضلا عن سيطرته على الجيش وأجهزة الدولة الأخرى وقمة السلطة المصدرة للقرار السياسي... دولة فوق المجتمع والقانون ــ دولة قمع حتى الحدود القصوى ومن ثم دولة تبعية للخارج بلا رادع داخلي لان استئثار الدولة بالمراكز المنتجة الخاصة والعامة والمؤسسات الاجتماعية والخاصة يؤدي الى أن تنزع من المجتمع كل مصادر استقلاليته عن الدولة فتتركه بلا «أنياب ومخالب» لقد فعلت ذلك في المجتمع ككل وهي تدعي أنها تهدف الى نزع ملكية «الرأسماليين والاقطاعيين» أو تصفية «الرأسمالية والاقطاعية» ولهذا انتهى في تلك الأنظمة دور الشعب ــ الجماهير، وانتهى دور الفكر الحر وأصبحت النقابات كأنها جزء من أجهزة الدولة وغاصت البلاد في مستنقع عفن من الدكتاتورية والقمع والدماء والارهاب مما يؤدي في النهاية الى اختزال كرامة الانسان وثقته بنفسه وقدراته، فيهبط أخلاقياً وروحياً، وتتراجع قدراته الابداعية والانتاجية

ان طاغوت الفئات العليا المتفسخة من ملاك الأراضي الكبار والرأسماليين الاحتكاريين والسماسرة ووكلاء الشركات الأجنبية في بلدان العالم الثالث وطاغوت الرأسمالية العالمية الاحتكارية في العالم الغربي سمحا بتغطية اتجاه «الدولة الثورية» نحو السيطرة على كل مقدرات المجتمع تحت دعوى مقاومة الاقطاع والاحتكار والرأسمالية وإقامة الاشتراكية وكان هذا هو الخيار الذي ظُن أنه البديل لكل السلبيات والمفاسد الناجمة عن النظام الرأسمالي أو الأنظمة التي خلفها الاستعمار وراءه. ولكن التجربة أثبتت أن امتلاك الدولة لكل السلطات السياسية والاقتصادية والثقافية

والاجتماعية وتجريد المجتمع من المرافق الاقتصادية والحريات السياسية يؤديان في نهاية المطاف الى أوصاع أشد سوءاً من الأوضاع السابقة ولا نكون قد فعلنا أكثر من الاستجارة من الرمصاء بالنار أو النزول تحت المزراب ونحن نهرب من الدلف

ولقد آثبت الفكر الماركسي عجزه عن إعطاء الحل النقيض للحل الرأسمالي فالحل الذي قدمه كان وجهاً آخر للعملة نفسها ولم يكن حلا نقيضاً فعلا ويكفي أن نلاحظ أزمة الأنظمة الماركسية ومع شعوبها التي أصبحت في حالة يرثى لها في كل مكان ووصلت حدا لو خيرت معه ــ تلك الشعوب لاختارت أي نظام آخر حتى الشيطان الرأسمالي كما يكفي ان نلاحظ التراجعات تلو التراجعات التي تحاول تلك الأنظمة وبعد خمسين سنة من التطبيق الاشتراكي أي في ظل الجيل الرابع أو الخامس من أبناء الاشتراكية ان تستوعب من خلالها نقمة المجتمع لتقديم بعض التنازلات التي تخفف من قبضة الدولة على ملكية الأرض والتجارة والمصنع والسوق، ولا يبالغ المرء إذا قال أن صورة هذه الأنظمة ستصبح بعد عشرات السنين القادمة من الذكريات الرهيبة الراعبة في مخيلة العالم تماماً أو أسوأ، من صورة الأنظمة الاقطاعية أو الاحتكارية الرأسمالية أو الأنظمة المتفسخة للفئات العليا من ملاك الأراضي والسماسرة ووكلاء الشركات الأجنبية كما عرفتها بعض بلدان العالم الثالث بعد التخلص من الاستعمار فصورة نظام منغستو هايلي مريم، على سبيل المثال، سوف يُرى في منظور التاريخ القادم أشد رعباً وفظاظة من صورة نظام الامبراطور هيلاسلاسي ــ ولا عجب حين يصل الأمر بنكيتا خروتشوف في تقريره السري الذي أقره المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي أن يرى عهد ستالين من نواح كثيرة «أشد ظلاماً وإجراماً من عهود القياصرة» وهو ما ستفعله الأجيال القادمة عندما ستقارن عهد خروتشوف ــ بريجنيف مع عهد القياصرة وتقول القيادة الصينية الآن شيئاً شبيهاً حين تتحدث عن عهد من تسميهم «بعصابة الأربعة» ولعل هذه الشهادات ومن خلال إقرار رسمي تم عبر مؤتمرات حزبية تكررت في أغلب البلدان الاشتراكية ــ الماركسية لا يمكن وصفها «بالدعايات المعادية للشيوعية

نقد الرأسمالية وحدها لا يكفي

لعل من الاستنتاجات الأساسية التي تؤدي اليها دراسة تجربة الأنظمة الاشتراكية

الماركسية أو المتأثرة بها هي القطع باستحالة حل أزمة الرأسمالية في الحضارة الغربية من خلال ما يسمى بالاشتراكية العلمية (الماركسية) كما أثبتت التجارب اعتماد الفكر الثوري في بلدان العالم الثالث على نقد ماركس للرأسمالية ومن ثم الانجرار وراء «الحل الاشتراكي» ينقل العالم الثالث من "دياجير ظلام الى دياجير أشد إظلاماً ومن هنا تتطلب عملية البحث عن حل لأزمة العالم الراهن الناجمة عن أزمتي الرأسمالية الغربية والاشتراكية السوفياتية من جهة وعن أزمة أنظمة العالم الثالث من جهة أخرى ان يجري نقد صارم لكل من الرأسمالية والاشتراكية (أساساً للماركسية) الأولى فيما يتعلق باستغلال العمال والثانية فيما يتعلق بدولتها الطاغوتية وكلاهما فيما يتعلق بالشعوب الأخرى وبهذا يصبح بالامكان معالجة العلاقة بين الدولة والمجتمع معالجة سليمة من خلال معالجة مشكلتي النظامين الرأسمالي والاشتراكي اللذين لم يستطيعا إيجاد حل متوازن وسليم لتلك العلاقة بين الدولة والمجتمع أو بكلمات أخرى ان المعضلة الناشئة عن التنازع بين الحاكم ـ الحاكمين ـ والمحكومين، او بين الدولة والمجتمع، او بين الدولة والثورة لم تجد لها حلاً في أنظمة الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية والاقطاعية والنازية فقد أثبتت التجارب التاريخية، والمعاصرة منها خصوصاً، ان كل واحدة من هذه الأنظمة كانت تزيد تلك المعضلة تفاقماً على طريقتها فالحل الرأسمالي جعل التنازع بين الدولة والرأسمالية سجالاً أنه صراع بين دولة تنزع الى ان تزيد من سيطرتها على الطبقة الرأسمالية، وان تضعف من سيطرة تلك الطبقة عليها لكي تتمتع بأعلى درجة من درجات الاستقلالية الى حد الارتفاع فوقها فكان نموذجها الأعلى النظامين النازي والفاشي في اوروبا فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية ولكنها في الوقت نفسه تظل حامية النظام الرأسمالي وحارسه اليقظ المنقذ. بينما تنزع الطبقة الرأسمالية الى جعل الدولة وسلطتها السياسية الحكومة ـ والمجلس التشريعي، ممثلة لها، ومعبرة عن مصالحها، خاضعة لرؤيتها في إدارة شؤون السياسة، والاقتصاد، والسياسة الدولية وغير ذلك من شؤون. فكان نموذجها الأعلى ـ بدرجات متفاوتة ـ الأنظمة الرأسمالية في الولايات المتحدة الامريكية واوروبا خصوصاً أنظمة ما بعد الحرب العالمية الثانية هذا من جهة أما من الجهة الأخرى فان سمة هذا النظام اتفاق عام بين الدولة والطبقة الرأسمالية على فئات المجتمع الأخرى فهو اتفاق يتجه الى تغليب مصلحة الدولة والرأسماليين كلاهما على مصالح المجتمع ككل، وسمة هذا التغليب المحاولات المستمرة لزيادة الضرائب غير المباشرة وتقليص الخدمات والضمانات الاجتماعية، والحد من الأجور. ولكن هذه العملية تجري ضمن معادلة معقدة متشابكة أو ضمن ما يسمى

«باللعبة الديمقراطية» التي تحعل المجتمع يستحصل على بعض الحقوق ويمتلك متنفسات، وتفرض على رجال الدولة الدين سيواجهون الناخبين ان يراعوا ناخبيهم

استطاعت لعبة الديمقراطية التحفيف من المعضلة الناشئة عن التنازع بين الحاكمين والمحكومين ولكنها ما كانت لتنجح لولا اتفاق حميع الأطراف والمحافظة على النظام الاقتصادي والسياسي العالمي الراهن فهده السيطرة سمحت بوضع الدولة والرأسماليين والمجتمع عموماً على أرض مشتركة أما في الحالات التي كانت التناقضات تنشب بينهم فوق هذه الأرض المشتركة فقد كان منبعها الاختلاف في الاجتهاد على كيفية ادارة الصراع مع شعب طال إستعباده واستطاع ان يثور ويفرض ارادته ويلغي إمكانية استمرار السيطرة المباشرة عليه مما يجعل المجتمع ومعه فئات من الطبقة الرأسمالية نفسها تأخذ مظهرا ليبرالياً وربما بعض أجنحة السلطة السياسية أيضاً تعارض قرار استمرار الحرب الخارجية ولكن يجب ان يلاحظ ان هده التناقضات لا تصل درجة الحدة إلا بعد ان تكون الحرب قد فشلت في إبقاء السيطرة وأصبحت في نفق لا خروج منه وهدا ما حدث في فرنسا في المراحل الأخيرة من حربي فيتنام والجزائر و.. حدث في الولايات المتحدة في اواخر حرب فييتنام

ان السيطرة على الخارج، وما تجلبه من ثروات، وما تتطلبه من مساومات داخلية حتى يعبأ المجتمع كله في سبيل انجازها هي التي سمحت للأنظمة الرأسمالية ان تخفف من حدة المعضلة القائمة بين الدولة والمجتمع ولهدا لا يستطيع هدا النظام ان يقدم حلا عالمياً بما يطرحه من أنظمة دستورية ومؤسسات ديمقراطية ولعبة برلمانية لان حله لا يصلح إلا في التخفيف من حدة المعضلة كما لا يصلح إلا لبضع دول تسيطر على بقية العالم ــ سيطرة مباشرة أو غير مباشرة، وتعمل فيه إخضاعاً ونهباً ولهدا عندما حاول بعض السياسيين والمثقفين في بلدان العالم الثالث إتخاذ التجربة الديمقراطية الرأسمالية في الغرب نموذجاً فسعوا الى تطبيقها على بلدانهم، ازدادت المعضلة بين الدولة والمجتمع تفاقماً لان الشرط الأساسي لمثل هذا النموذج لا يقوم إلا في إطار سيطرة سياسية واقتصادية، اقتصادية على الأقل، على السوق العالمي سيطرة تحقق أنتهاب أجزاء من الثروات العالمية المتراكمة. ومن هنا وجدوا تجربة التقليد تسير الى فشل وتحولت دولهم الى التعفن في الفساد والى التمادي في القمع، والتجاوز في

السيطرة على المجتمع. مما جعلها تفرز أنظمة عسكرية تنقلب على مجرد التوجه الى النموذج الرأسمالي لأن الديمقراطية، واللعبة البرلمانية، ومحاولة تثبيت المؤسسات الدستورية تسمح في ظروف بلدان العالم الثالث باعطاء المجتمع قوة في التنازع مع الدولة والسلطة السياسية، وهي قوة لاتستطيع الدولة والطبقة الرأسمالية المساندة لها احتمالها لانهما لا تستطيعان فعل ما يفعله النموذج الرأسمالي الأصلي في استيعاب أو امتصاص ذلك الضغط من خلال التوجه الى السيطرة على الخارج، أو من خلال الثروات الفائضة التي تجني من السيطرة على الخارج وإذا أضيف الى ذلك عامل الضغط الخارجي الذي تتعرض له هذه الدولة من قبل الدولة الكبرى مما يجعلها بين المطرقة والسندان، فتزيد حدة تناقضها مع المجتمع خصوصاً حين تميل الى المساومة والخضوع لذلك الضغط الخارجي الأمر الذي يولد الشروط التي تجعل تلك الدولة تدفع بأحد اجنحتها ـ الجيش لتأخذ بيدها، دون الشركاء الرأسماليين والمتنفذين اقتصادياً، القرار السياسي، ومن تم الارتكاز على الدولة وحدها في عملية الصراع ضد المجتمع ويصبح من الضرورة ان تُصَفّى الفئات الحاكمة السابقة لتنفرد بالسلطة تماما وهي تفعل ذلك تحت شعار تصفية العملاء، أو الرجعيين او الاستغلاليين اي تفعل ذلك تحت شعارات «الثورة» وهكذا تتولد شروط بناء دولة «الثورة» التي ستنجح الى حل المعضلة بين الدولة والمجتمع من خلال جعل نفسها فوق المجتمع، ونزع مخالب المقاومة منه، وعندما يمضي هذا الجنوح الى مداه الأخير يصار الى إلغاء المؤسسات السياسية المستقلة عن الدولة، الأحزاب والنقابات والجمعيات، ليقوم مقامها نظام الحزب الواحد (او الجبهة الواحدة التي تقع تحت السيطرة التامة للقائد الأوحد أو الحزب القائد الأوحد) أما في المجال الاقتصادي فيتخذ ذلك المدى الأخير شكل التأميم والسيطرة على مراكز الانتاج والتجارة الخارجية والتحكم بارزاق الناس في العمل وفي السوق

بهذا يكون هذا الافراز الذي أقام السلطة العسكرية على رأس الدولة قد أخذ يتشبه بالنموذج الاشتراكي من النمط السوفياتي، ويستند الى نقد الماركسية اللينينية للديمقراطية والليبرالية برفع شعارات «الديمقراطية الموجهة» أو ديمقراطية الطبقة العاملة» أو «لا ديمقراطية لأعداء الشعب والقوى المضادة للثورة» الخ وما هي إلا مرحلة قصيرة حتى يحسم الصراع في مصلحة الدولة كاملا ويفقد المجتمع جل وسائل المقاومة السياسية والاقتصادية والفكرية مما سيزيد تلك المعضلة تفاقماً فوق كل تفاقم وان بدت الأمور على السطح هادئة بسبب قهر المجتمع قهراً شبه تام ـ على الأقل في

مراحل معينة وهكذا تتحقق النتيجة القائلة أن أنظمة الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية والنازية الفاشية لم تستطع ان تقدم حلا مناسباً لمعضلة التنازع بين الدولة والمجتمع ومن تم تكون التجربة التاريخية الحديثة قد أثبتت الحاجة الماسة الى نقد الدولة الاشتراكية دولة التأميم وامتلاك أدوات الانتاج والتحكم بالأرض والتجارة ــ نقدا لا ينقص عن نقد الدولة الرأسمالية باشكالها الليبرالية والفاشية والنازية وما لم يتم ذلك ستظل كل ثورة، بما في ذلك الثورات الاسلامية معرضة للوقوع في براثن أحد الاتجاهين الأساسيين للدولة الحديثة الرأسمالية أو الاشتراكية السوفياتية

الثابت والمتغير في الدولة

ان النظريات التي لا تسلط الضوء الكافي على نزوع الدولة، أية دولة، نحو السيطرة على المجتمع بكل فئاته تخفيء نفسها تحت المقولة التي ترى التعامل مع الدولة انطلاقاً من تعاملها مع النظام ككل، وبعضها انطلاقاً من الطبقة المالكة لأدوات الانتاج وبهذا يكون هنالك الدولة في النظام الرأسمالي أو النظام الاقطاعي أو النظام العبودي في اوروبا، والدولة في النظام الاسلامي، أو «الأنظمة قبل الرأسمالية» في بلدان آسيا وافريقيا وبهذا يصبح الحديث عن الدولة حديثاً عن النظام أي تلحظ العناصر المتغيرة في الدولة ولا تلحظ الثوابت في طبيعتها وهذا يشبه بالضبط ما تفعله تلك النظريات بالانسان حين لا تلحظ الثوابت الأساسية فيه كالفطرة والغرائز والأهواء وما تولّده من ميول واتجاهات فترى صفات الانسان ضمن النظام الاجتماعي الاقتصادي المحدد، وبعضها تراه جزءا من طبقة لا غير وبهذا يصبح الحديث عن الانسان حديثاً عن النظام الاقتصادي ــ الاجتماعي، او عن الطبقة التي ينتمي اليها، فتنكر العناصر الثابتة في تكوينه وتجلياتها المختلفة وفق الظروف والأنظمة المختلفة ومن ثم ترى تلك النظريات الانسان معادلة تأخذ لونها وطبيعتها وميولها وفق الظروف والأنظمة والطبقة وترى بالعين نفسها الدولة معادلة (أو ظاهرة) تأخذ لونها وطبيعتها وميولها وفق الأنظمة والطبقة الأمر الذي يؤدي الى كارثة نظرية وعملية نتيجة إنكار العناصر الثابتة وميولها ونزعاتها وتجلياتها الباقية في، والمؤثرة في، والمتأثرة بـ، الظروف والأنظمة والطبقات أحياناً، والتشكيلات الاجتماعية الأخرى أحياناً ــ كالقبائل والعشائر

ان من المخاطر الناجمة عن النظريات التي ترى العناصر المتغيرة في الانسان أو

الدولة فقط ولا ترى العناصر ذات الثبات والمتعلقة بالتكوين الأساسي، أو بالجوهر، وبالطبيعة، هي انفلات تلك الميول والغرائز بالرغم من طبيعة النظام المحدد، دون رادع او وازع مما يجعلها تأكل الأهداف، او المبادىء وتتحكم بالنظام، والمجتمع وقد يصل الأمر الى صنع العهد، او الفترة التاريخية، او النظام بطابعها وصبغتها إن عدم ادراك هذا القانون المميز بين الثوابت والمتغيرات وذلك بانكار الثوابت أو إنكار المتغيرات لا يستطيع ان يميز في تاريخ الاسلام بين الدولة ــ السلطة الحاكمة في زمن الخلافة الراشدة والأمويين والعباسيين والمماليك والعثمانيين بل لا يستطيع ان يميز بين عهد السلطان عبدالحميد وحكم حزب الاتحاد والترقي وهو لا يستطيع ان يميز على مستوى التجربة الاوروبية بين الدولة النازية والدول الديمقراطية ما دام النظام في الحالتين هو نظام رأسمالي وما دامت الطبقة المتنفذة المالكة لأدوات الانتاج الرئيسية هي الرأسمالية ــ الاحتكارية أو الرأسمالية في مرحلة «الكارتيلات والتروستات» فلو أخذ التعريف التبسيطي الذي لا يرى للدولة جانباً هاماً من الاستقلالية، ولا يرى نزوعها الناجم عن طبيعتها من حيث هي دولة، نحو السيطرة والارتفاع فوق المجتمع والطبقة الاقتصادية ــ الاجتماعية المسيطرة فسوف لا يفهم من اين أتت الدولة النازية، ولا سيما، حين يؤخذ بعين الاعتبار ان الطبقة الرأسمالية العليا في ألمانيا ما كانت راضية بأن تفقد قدرتها، ودورها القيادي السياسي والاجتماعي ــ الثقافي والاقتصادي لحساب دولة أصبحت تقرر كل شيء دون الرجوع اليها وما عليها إلا الرضوخ والتأقلم سواء أكانت قرارات الدولة متقاطعة، أو غير متقاطعة، مع مصالحها أو وجهة نظرها وان عدم رؤية هذه السمة هي التي ستصدم كل الرجال أصحاب المبادىء والمثل في مختلف الثورات حين يرون الدولة التي أقاموها لتعبر عن مبادئهم، ومُثُلهم تنقلب لتعمل لحسابها وتعيد صياغة الأهداف وفق نزوعها الى إحكام السيطرة على من هم خارجها، وإخضاع المجتمع لها الى حد تحويله الى قطيع إن أمكن

طبعاً ان تسليط الضوء على النزوع الطبيعي في تكوين الدولة من حيث هي دولة، أية دولة، لا يعني بالمقابل ان تحليه واحد في كل الحالات أو بكلمة أخرى لا يجب ان يقود نقد النظريات التي تنكر على الدولة ذلك النزوع باعتباره مكوناً أساسياً الى عدم رؤية الفروق الأساسية في تجليات هذا النزوع من نظام لآخر ومن مجتمع لآخر فتحول الدولة الى ملك عضوض، على سبيل المثال، في النظام

الاسلامي يحتلف عن تحول الدولة الى الفاشية في النطام الرأسمالي، وهده تحتلف عن تحول الملكية الى ملكية مطلقة في النظام الاقطاعي أو بكلمات أحرى ان أي تحليل لا يرى فعل العناصر الثابتة في تكوين الدولة او الاسس ضمن إطار الطروف والأنظمه يحطيء أيضا في تحليل وإدرال ومعالجة تلك العناصر

على ان الامر الدي يراد التأكيد عليه هنا هو إلقاء الضوء أساسا على دلك المنزع في تكوين الدول حتى لا يؤدي إنكاره الى الخطأ في المعالجة الاسلامية للعلاقة بين الحكام وأجهزة الدولة من جهة وبين الجماعة الاسلامية والشرع من جهة أخرى في ظل قيام نظام إسلامي أو دولة إسلامية

الباب الثاني

الحل الاسلامي

ضرورة الوعي لسنة العلاقة بين الدولة والمجتمع

يلاحظ اول ما يلاحظ من بسط إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع ان القانون الموضوعي أو السنة الجارية، يتمثل أو تتمثل، بوجود تجاذب متعاكس بينهما (الدولة والمجتمع) تكون الغلبة فيه للدولة عموما ـ عدا في بعض الفترات، قصيرة العمر، التي تهب فيها عواصف الانتفاضات الشعبية والتغيير الثوري ـ ومن ثم تؤدي هذه الغلبة التي حققتها الدولة الحديثة الى إفراز ألوان من السيطرة والطغيان تراوحت من النمط الرأسمالي الى الاشتراكي الماركسي الى الفاشي ـ النازي ثم الى الأنماط التي أفرزتها الدول الحديثة في بلدان العالم الثالث وهي من الطراز الهجين الذي يتذبذب فيما بين الأنماط الرأسمالية، والاشتراكية الماركسية، والفاشية النازية، مع التمادي في تحقيق أعلى درجة من الاستبدادية والسيطرة بالنسبة الى الدولة وأعلى درجة من الالغاء والاختزال والقمع بالنسبة الى المجتمع ودوره

إن سمة غلبة سيطرة الدولة على المجتمع، تتطلب إقامة توازن في هذا التجاذب يمنع من تحقيق هذه الغلبة من قبل الدولة ولا يكون ذلك إلا إذا قُلّمت أظافرها ومصادر قوتها نسبياً، وإذا عُزّز المجتمع، ودُعّمت مصادر قوته من جهة أخرى فالدولة الحديثة، كما لحظنا، تنزع، بغض النظر عن نيات الحكام، في باديء الأمر، نزوعاً قوياً نحو تعزيز سيطرتها على المجتمع والانفصال عنه وهي بهذا تتجاوز نمط الدولة التاريخي الذي عرفته اوروبا في عهدي العبودية والاقطاع فقد كانت الدولة أو السلطة في هذين العهدين أقرب الى تمثيل الطبقة المسيطرة ـ طبقة الأسياد او طبقة الاقطاع ولهذا عندما كان القيصر او الملك يميل الى توسيع سلطته بأكثر مما كان متعارفاً عليه كان يدخل أزمة مع مصادر قوته، وهي مجموع الطبقة

الحاكمة ـ المالكة، ولم يكن بمستطاعه الارتفاع عنها إلا بحدود تبقيه جزءاً منها. وهذا ما حافظت عليه الدولة الحديثة من النمط الرأسمالي بالنسبة الى الطبقة الرأسمالية

ولكن نظام الدولة شهد في المائة سنة الأخيرة إتساعاً وتضخماً هائلين في الأجهزة والمؤسسات والجيوش والموازنات جعل نزعة الانفصال عن المجتمع أقوى من ذي قبل لدى الدولة وجاءت برامج نزع الملكية الانتاجية في الأرض والمصنع، ووضعها كلياً أو جزئياً تحت سيطرة الدولة، لتُقوّي نزعة الانفصال هذه الى حد اختزال دور المجتمع اختزالا شبه كامل وانتزاع مصادر المقاومة منه نزعاً تاماً

من هنا أخفقت المعالجات التي تناولت حل إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع في ثورات التغيير التي حدثت خلال المائة سنة الماضية، وذلك حين لم تمتلك الوعي الصحيح لتلك العلاقة ومن ثم لم تؤخذ الاجراءات الضرورية على مختلف المستويات لردع تلك النزعة في الدولة الحديثة، وتعزيز أسباب المقاومة في المجتمع أما عندما كان البعض يمتلك مثل هذا الوعي أو على الأصح كان يلتقط جوهر الاشكالية ويسعى الى امتلاك مثل هذا الوعي، لم يكن قادراً على إنجازه لأن وعيه تأخر في الامساك بالاسباب التي تسمح له تحقيق ذلك الهدف لأن الدولة أثبتت، في كل مرة، ومن خلال، سلطتها السياسية وأجهزتها المختلفة انها قادرة على استعادة امتلاك زمام المبادرة في تحقيق نزعتها الهيمنية، ومصادرة ذلك الوعي، أو تشويهه

وقد أثبتت التجربة، ولا سيما في البلدان الاسلامية ان عدم التقاط الخطوط الأساسية التي طرحها ويطرحها الاسلام لحل هذه الاشكالية لا يسمح بتشكل الوعي المطلوب ولا يسمح بتوفير الأسباب العقدية والمعنوية والمادية والفكرية والقانونية التي تعزز ذلك الوعي، وتوطد حالة من التوازن تحد من نزعة الدولة نحو الانفصال عن المجتمع والطغيان عليه، وتشجع نزعة المجتمع للمحافظة على مصادر قوته من أجل ردع هذا الطغيان ومواجهة تلك النزعة

الشرع والدولة والمجتمع

لعل من أكثر التعريفات بديهة حول الحكومات الاسلامية هي «الحكم بما أنزل الله»، او «الحكم بموجب ما يقضي الشرع الاسلامي»، والتأكد من نفاذ أحكام الاسلام في مجال العبادات والمعاملات والجهاد ومختلف شؤون الحياة العامة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية

فالحاكم هنا، ومن ثم الحكومة، بل الدولة ككل، مكلفون بالحكم بما أنزل الله، وبالتصرف والعمل وفق ما يقضي الشرع، او بالتأكد من أن أحكام الاسلام نافدة ومن ثم لسنا، هنا، حيال حاكم بأمره، ولا حيال طبقة او فئة أو حرب سياسي يأتون بحاكم وحكومة ويقيمون دولة بهدف تحقيق مصالحهم وقمع الطبقات المقابلة، او الشعوب الأخرى، كما هو الحال في تجارب الأنماط الرأسمالية ولسنا حيال حزب يأتي بحكومة ودولة يجعلها فوق المجتمع مسيطرين عليه، فيسن ما تشاء من القوانين كما هو الحال في التجربة السوفياتية والتجارب المشابهة لها، او تجارب عدد من دول العالم الثالث بل اننا حيال حالة فريدة لا شبيه لها في كل التجارب الاجتماعية وأنماط الدول، عدا التجارب التي أقام فيها الأنبياء حكم الله، أنها حالة لم تترك فيها الدولة والمجتمع يتصارعان على الغلب انها لا تقر القوة فيها القانون والحقوق فالبيعة تُعطى للحاكم من الجماعة ـ المجتمع فيقود الدولة على أساس إقامة أحكام الله، أي تطبيق الشرع أي على الحاكم ان يعتبر سلطته سلطة تكليف لا تشريف، ولا تحقيق هيمنة ونفوذ وهي عقد مع جماعة المسلمين مشروطة باقامة الشرع. اي ان نقطة البداية هي خضوع الحاكم والناس كلاهما لله تعالى ومن تم تجري الأحكام وفق القرآن والسنة، ويقوم الاجتهاد على أساسهما، لا منفلتاً من هذا الأساس وبهذا يكون الأساس الأول الذي يضعه الاسلام لتنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع، هو إخضاع الطرفين لعبودية الله وإخراج الأساسات والأصول التشريعية من أيديهما فالشرع الاسلامي يقضي من الحاكمين والناس الخضوع لأحكام الاسلام وتقع هنا مسؤولية أكبر على الحاكم الفقيه كما على مجموع العلماء والفقهاء في إقامة تلك الأحكام بتوازن سليم يحقق العدل فيقوى المؤمنون جميعاً به. ومن ثم يصبح بالامكان ضبط الصراع حين ينشأ بين الدولة والمجتمع كما بين مختلف المتناقضات ضمن معيار خارج عن معيار الغلب والهوى والمصالح

والنفوذ والسيطرة أي تمة معيار ميصل فوق المتصارعين فيما يمكن ان ينتسب من تجاذب متعاكس بين الدولة والمجتمع، أو فيما بين القوى الاجتماعية المختلفة

إن إقرار هذا الأساس في ظل إقامة الدولة الاسلامية لا يلغي نزعة الدولة ككل نحو تخطي الشرع والسيطرة على المجتمع وتحقيق الغلب فالسنن التي وصعها الله تعالى في الانسان والمجتمع لا تُلغى ولا تتوقف حين يصبح الانسان مسلماً والمجتمع مسلماً فالغرائز تبقى في ذلك الانسان وتظل تسعى الى الانحراف به، وهوى النفس يظل يلح على المؤمن لينحرف به والأمر نفسه ينطبق على السنن الأخرى ومن تم لا مفر من أن تمضي حياة المسلم في صراع لا يتوقف بين إسلامه وبين هوى النفس، ونوازع الغرائز الحامحة، وفتنة الدنيا أو بكلمة أخرى، ان أجهزة الدولة في ظل نظام الاسلام لا تفقد نزعة الجنوح نحو التسلط والطغيان بما ينمي فيها إتجاه التفلت من الشرع ومحاولة الاستقلال عنه وليس عن المجتمع فقط فالانسان المسلم الذي يلترم في حياته الشرع، ويتولى الحكم لا يفقد في نفسه نوازع الهوى والطغيان والطمع والجشع والحرع فكما تظل النفس بعد إسلام المرء أمارة بالسوء فان الدولة تبقى، بعد تحولها الى اسلامية أمارة بالتسلط، نزّاعة لكي تطغى بل يمكن القول ان نفس الانسان حين يمتلك القدرة والسلطة والثروة تزداد نزوعاً الى الطغيان واتباع الهوى مما يفرض ألا تنام اليقظة الاسلامية لحظة واحدة عن الدولة في الاسلام كان الخلفاء الراشدون شديدو الخوف على أنفسهم من السلطة في أيديهم بسبب ما يمكن ان يتعرض له القائم عليها من أخطاء او يرتكب من مظالم. لأن أساس تلك السلطة يكمن في الحكم بالشرع . والوصول بما يطبق من أحكام الى مرتبة العدل بين الناس واذا كان ــ الحاكم، والحكومة، وأجهزة الدولة مكلفين بذلك وقام عقد الجماعة معهم على هذا الأساس، فعلى الدولة الاسلامية، والحالة هذه، ألا تتحول الى طرف مقابل المجتمع، أو تصبح ممثلة لهده القومية أو الفئة أو القبيلة أو الجهة أو الولاية أو الطائفة أو الحزب السياسي دون جماعة المسلمين ككل، فالدولة التي تصبح لهذه أو تلك ولا تكون للشرع والأمة تخل بدورها الأساسي الذي حدده التكليف وأوجبه الشرع

حول ميزان القسط

بيد ان الاسلام لم يكتف بتعيير الأساس الذي قامت عليه الدولة وحكوماتها وأجهزتها من حيث علاقاتها بالناس وإنما حدد أيضاً عدة خطوط عريضة للحيلولة دون وقوع الدولة الاسلامية بحاكمها وحكومتها وأجهزتها في براثن نزعة السيطرة على المجتمع والارتفاع فوق الشرع. فكان منها ان كلف الفقهاء والعلماء وأهل الحل والعقد (ومنهم أعضاء مجلس الشورى) والمسلمين عموما بالشورى والارشاد والمراقبة والنصح والتصويب حتى خلع البيعة أو نزع الثقة إذا اضطروا الى ذلك وكانت الظروف مناسبة، وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا على كل مسلم ولم يترك ذلك للعفوية. وإنما عمد الى توسيع استقلالية الفرد والجماعة والمسجد في المجالات العلمية والثقافية والاقتصادية ولم يسمح للدولة ان تحتكر حق الاجتهاد، أو إصدار القوانين، بدون رقابة العلماء المجتهدين، ولم يسمح لها باحتكار أرزاق الناس من خلال السيطرة عليها، أو إمتلاك الأرض والمصنع والتجارة الخارجية والسوق المحلي ولم يجعل حتى حمل السلاح حكرا على جيش الدولة المحترف ويلاحظ من التجربة الاسلامية الأولى ان جوهر نهج الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن بعده من سار على نهجه من خلفاء وأولي أمر كان تقوية جماعة المسلمين، وتعزيز قدرة الجماعات الاسلامية من قبائل وأهل عقد وحل فالنهج الذي استخدم في توزيع الأرض كان التوسع بأشكال الملكية من وقف عام، ومشاع عام، الى مشاع خاص، الى وقف على مستوى القرية والحمولة والعائلة والذرية والمدرسة والحرفة، الى ملكية فردية، الى أوقاف على المؤسسات التعليمية والصحية والخدماتية الأخرى، وجعل أرض العُنوة وهي غالبية أراضي البلاد الاسلامية ملكية عامة لكل المسلمين وقد أراد الاسلام لمن يحكم باسمه ان يحمل ميزان العدل من خلال تطبيق أحكام الشرع أي أراد له ان يحمل ميزان الشرع ليحكم بما ينشأ من منازعات في المجتمع بين بائع ومشتر، أو بين مالك ومستأجر، أو بين صانع وعامل، أو بين منتج ومستهلك، أو بين وال ورعية، او بين قبيلة وأخرى، أو جماعة وجماعة، ومن ثم لم يجعله طرفاً مقابل المجتمع، لكي لا يصبح الخصم والحكم في آن واحد، لأن ميزان العدل عندئذ سيسقط من يده وأراد الاسلام من جماعة المسلمين بمختلف فئاتهم ومجموعاتهم ولا سيما الفقهاء والعلماء وأهل العقد والحل أن تبقى جماعة قوية عصية غير مسلوبة الارادة، قادرة على ممارسة مسؤولياتها هي الأخرى

في حمل ميزان القسط الاسلامي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا كانت

التقوى في الحالتين: حالة الحاكم وحالة الجماعة الاسلامية أولى الضمانات التي يضعها الاسلام لحمل ذلك الميزان، الا انه بعد ذلك يراعي شروطاً أخرى معنوية ومادية تساعد على إقامة العدل وتحول دون إعطاء الحاكم ما يسمح له بالتسلط على الجماعة، وتحول دون سلب الجماعة من عوامل قوتها حتى تكون قادرة على مواجهة الحاكم فاذا أصبح السوق والأرزاق ملكاً للدولة ـ للحاكم وأصبحت المدرسة والمستشفى والجامعة ملكاً للدولة ـ للحاكم يكون قد امتلك أرزاق الناس وأعناقهم. مما يغريه على الطغيان، ويقعد الجماعه عن تقويمه. فيختل الميزان إن هذه الاجراءات تضع طغيان فئة على فئة أخرى في أي ميدان من الميادين، أو تضع نزوع جماعة من الجماعات لاغتصاب السلطة في مواجهة قوى اسلامية تمسك بالشرع وتواجه به ذلك الطغيان والاغتصاب. وهذا بالضبط ما جعل دولة الاسلام وحكمه في أكثر من مناسبة في التاريخ الاسلامي نماذج فريدة تصل في العدل حداً لا مثيل له فيما عرف العالم من أنظمة وحالات وجعل التاريخ الاسلامي يعج بمواجهة الجور والانحراف

ان الفكرة الأساسية التي يراد انشاؤها هنا، هي التأكيد على ان الاسلام جعل حكومته ودولته خادمين للشرع، منفذين لأحكامه، قائمين بالقسط والعدل، وجعل الجماعة قوية في مسؤوليتها الشرعية، وأولها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتركها قوية في نفوذها العلمي والثقافي، وقوية في قدرتها الاقتصادية مما يطرح السؤال الآن كيف يمكن ان تعالج مشكلة العلاقة بين الدولة والمجتمع، والدولة والثورة على أساس الاسلام ضمن معطيات العصر الراهن؟ أو كيف يمكن ان تطبق تلك الخطوط العريضة على ظروف العصر في حالة قيام أنظمة حكم تبتغي الحكم بما أنزل الله ملتزمة بالشرع في تنفيذ أحكام الله في مختلف المجالات؟

الاسلام والدولة الحديثة

أصبحت الدولة الحديثة اليوم أكثر تعقيداً من دول الأمس القريب بما لا يقاس وكثرت أجهزتها ومؤسساتها وتضخمت موازناتها وإمكاناتها وتغلغلت في كل

مرافق الحياة، وسيطرت على أغلبها، وأصبحت تمتلك جيوشاً، لا جيشاً واحداً، وأصبحت قوات أمنها ومخابراتها جيوشاً وهذا ما يجعل مهمة الثورة، أية ثورة، بما في ذلك الثورة الاسلامية ــ أمام اخطبوط خطير اسمه الدولة الموروثة عن العهد السابق وقد لحظنا القانون الذي يدفع هذا الاخطبوط الى ابتلاع الثورة، أية ثورة، وهو يعلن بالصوت العالي «أنا الثورة»، «أنا الشعب»، «أنا الأمة» و «ما أفعله يمثل كل هؤلاء». وهكذا تنطلق منازع (غرائز) الدولة. لتعلو فوق الثورة والشعب والمجتمع مبعدة عنها الشرع، أو منحرفة به، أو مفرغة له. فاذا ترك الحبل على غاربه للدولة حتى تحقيق هذا النزوع ولم تقم الضوابط لمنعه في الوقت المناسب، فسرعان ما تمحي الفروق المميزة بين ثورة وثورة أو دولة ودولة ولا يبقى غير الاسم مميزاً. ولا يغير من هذا الأمر ما يمكن ان تنزعه على نفسها من أوصاف مثل: ــ تحررية أو وطنية أو اسلامية ــ او ثورية ــ او قومية ــ أو وحدوية ــ أو جماهيرية ــ أو شعبية ــ أو اشتراكية ــ أو ديمقراطية ــ او تقديمة.

ولهذا كان التسلح بالوعي الاسلامي في معالجة هذه السمة المعاصرة للدولة الحديثة، بل هذه النزعة، يشكل نقطة حاسمة وأساسية. ومن ثم فان بناء دولة في العصر الحديث، على هدى دولة الرسول صلى الله عليه وسلم، يحتاج الى إتباع أساليب ووضع ضوابط وفق روحية الضوابط والأساليب التي عرفها الاسلام الأول فاسلوب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، على سبيل المثال، في السهر شخصياً على إقامة العدل وكيفية إقامته يقضي في تطبيقه أن يُعمم على أجهزة الدولة فالحاكم اليوم لا ينجز ما أنجزه عمر حين كان يخرج في الليل يتفقد أحوال الناس فيطعم جائعهم ويؤمن خائفهم، ويرفع مظلمة مظلومهم، ويحد فاسقهم . ان المشكلة الآن تتطلب ان يتحول كل جهاز من أجهزة الدولة الى القيام بمثل هذا الدور وهذا يخالف طبيعة أجهزة الدولة النزّاعة الى التسلط لا الى العدل، والجانحة الى تعقيد المعاملات لا تيسيرها، فلابد لها من ان تظن كلما تخلت عن توقيع، أو خففت من مسؤولية، أو سهلت معاملة أو أسرعت بها، كأنها تخلت عن صلاحياتها وعملها، وقللت من شأن دورها وأهميته. أو كلما طلب منها ان تسمع الى شكوى الناس وتلبيها كأنها فقدت هيبتها الضرورية لتنفيذ الأحكام. فالهيبة هنا تنبع من قانون القوة والتسلط لا من قانون العدل والتقوى لذلك هي ذات ميل دائم الى زيادة التواقيع المطلوبة من كل معاملة، ومضاعفة ما يكابده المتعامل معها من تعب ومشقة. وهي ذات ميل لصم اذانها عن سماع الشكاوي والنقد حتى لا يتجرأ الناس عليها، وتفقد هيبتها. وبهذا لا يبقى أمام الناس غير اللجوء الى الرشوة

والمحسوبية، او الى الاعتزال والهجرة ومن ثم لا يظنن أحد ان تحول قيادة الدولة الى أيدي الاسلاميين سيمنع تلقائياً تلك الأجهزة من سلوك طريقها الخاص ولا يتوهمن أحد ان تلك الأجهزة لن تعمل على جعل الكادر الاسلامي يتخلق بأخلاقها من حيث تعامله مع الناس، ومع نفسه الأمارة بالتسلط وهذا ما يتطلب مضاعفة الجهود في هذا العصر الذي ابتعد عن الفطرة من أجل مقاومة التخلق بأخلاق أجهزة الدولة الحديثة في روتينها وبيروقراطيتها وعليائيتها وتسلطها

ان الخط الذي يعكس الحل الاسلامي لهذا المعضل في هذا العصر لا يكفي معه نزول الحاكم المسلم الى الأزقة والشوارع وإنما يتطلب عملاً دائما لتغيير عقلية جهاز الدولة من أساسه هيكليةً ومحتوىً، وتشجيع كل العوامل الروحية والمعنوية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي بيد العلماء وأهل الحل والعقد والناس والمؤسسات الشعبية لمحاصرة الجهاز بالاسلام فالمطلوب ان يفاجيء الحاكم تلك الأجهزة وهي في وسط عملها حتى يرى بأم عينيه كيف تتعذب الناس، وكيف يتوارى العدل وكيف تأكل الدولة الثورة

ان نقد التجربة الرأسمالية والاقطاعية أو الدولة العلمانية لا يكفي للتنبه الى الخطر الآتي من الدولة على الثورة الاسلامية والنقد الصارم للدولة الاشتراكية من النمط السوفياتي لا يكفي أيضاً لابعاد هذا الخطر وان كان هذا وذاك ضروريين ابتداء . ان مثل هذا النقد يسمح للمجاهدين المسلمين ألا تبهرهم نظريات الغرب في الاشتراكية أو الرأسمالية ولكن الحل الايجابي يكون بعودتهم الى قرآنهم وسنة رسولهم ونماذج التجارب الاسلامية العادلة في تاريخهم يستقرؤونها في كيفية بناء النمط الاسلامي للدولة في ظل متغيرات هذا العصر وإلا سيقعون في دوران جهنمي يجعلهم يهربون من طغيان قلة من الرأسماليين والتجار والاقطاعيين الى طغيان الدولة حين يسلمونها المصانع والمزارع والتجارة ثم يجدون أنفسهم بحاجة الى الهرب من طغيان تلك الدولة الى طغيان الرأسماليين والمحتكرين وهكذا دواليك ما لم يهربوا من هذين الطريقين الى الطريق الاسلامي

الحل الاسلامي للمعادلة الصعبة

ان النزوع لدى الدولة الى الهيمنة والطغيان والابتعاد عن الشرعية والعلو فوق

فوق المجتمع، يجب ان يعامل كما تعامل الغريزة في الانسان أو القانون الداخلي في المادة وبهذا لا ينظر اليه كأنه خطأ فكري أو انحراف ناجم عن تصور ذهني. الأمر الذي يعني ان المعالجة لا تكون بتصحيح أفكار أفراد الدولة وتصوراتهم ومن تم يذهب ذلك النزوع، وإنما تكون من خلال ضبطه كما تضبط الغرائز، وأهواء النفس فيصبح تعزيز العقيدة والوصول بالايمان الى الاحسان لدى أفراد الدولة، وتصحيح أفكارهم وتصوراتهم شروطاً لضبط غريزة قائمة ستظل تسعى وتغرى وتوسوس

ومن هنا تقصي أولى واجبات قيادة اسلامية تتولى سلطة الدولة بان تضبط هذا القانون المتحكم بطبيعة الدولة كما تتحكم الغريزة في الانسان أي كما تقصي أولى واجبات المسلم تجاه نفسه بان يضبطها باخضاعها لميزان الاسلام وتنظيمها وفق مقتضياته وبهذا تكون أولى واحبات الحاكم المسلم، وهو في السلطة ضبط ذلك القانون الذي يتغذى من أهواء النفس وفتنة المال والسلطان والأهل والشهرة. وهذا الجانب ينفرد الاسلام من دون مختلف النظريات السياسية بمعالجته من خلال الايمان والتقوى والاحسان من جانب، ومن خلال ميزان عدله الذي يعطي كل أمر حقه من جانب أحر

على ان ضبط السنة المتمثلة بطبيعة الدولة يختلف عن ضبط الفرد لنفسه. وإن كانت عملية ضبط الفرد لنفسه تنسحب تلقائياً على أفراد أجهزة الدولة، وهذا من الأمور المساعدة ولكن عير الكافية أيضاً لأن الدولة ليست مجرد مجموعة أفراد متراكمين كمياً وإنما هي هيكلية متماسكة متشابكة، وتشكيلية مركبة معقدة، ولها عقلها الجمعي ونزوعها الجمعي مما يسمح لها بالتغلب على الفرد في داخلها مهما علا شأنه، وقوى نفوذه، بل هي أقوى من مجموعة الأفراد فرداً فرداً. ومن ثم لابد لها من ضوابط أخرى بالاضافة الى ضوابط الايمان والتقوى بالنسبة الى افرادها. وتقف في مقدمة هذه الضوابط ما يفرضه الإسلام من واجبات على المسلمين خارج سلطة الدولة، وما يعطيهم من صلاحيات، وما يزودهم به من قدرات روحية ومعنوية واجتماعية واقتصادية ومادية. مما يبقى في دولة الاسلام (المقصود هنا الدولة والمجتمع) ما يسمى في علم الطب المضادات الحيوية التي تقوم بعملية الضبط لذاك القانون.

كما ان الاسلام يوجب على الحاكم وأجهزة الدولة ان يحملوا ميران الاسلام لضبط الدولة وضبط الجماعة المسلمة، فان من واجب الجماعة الاسلامية ان تحمل الميزان نفسه لضبط نفسها وضبط الدولة. وبهذا تطوق إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع، الدولة والثورة، من جوانب عدة وهذا الأمر عير ممكن إلا في ظل شرع الاسلام لان التسليم بالعبودية لله وحده من قبل الدولة والمجتمع والأجهزة والأفراد والمؤسسات، والخصوع لحكم الله وشرعه هو الدي يسمح بوضع الأساس لحل تلك الاشكالية

بيد ان المطلوب هنا هو أكثر من البقاء ضمن هده السمات الاسلامية الأساسية العامة، ليصار الى تعزيز الحوانب التي شُبهت بالمصادات الحيوية وبهدا يصبح من الممكن حل المعادلة الصعبة في العلاقة بين الدولة والمجتمع

يفترض الاسلام من الحاكم ان يكون مرشدا وموجها ومراقبا ومصححاً ومنجداً ولا يفترض به ان يحل محل الناس في القيام بالأعمال فالاسلام لا يُلغي السوق ليولي الدولة مهامه، ولا ينفي مبادرة الأفراد والجماعات في التملك أو التصرف أو الاشراف على الانتاج في الأرض والمصنع ليولي الدولة ملكية أدوات الانتاج حتى تقوم مقام أصحاب العمل والمنتجين تقريرا وإدارة وتصرفا ولا يترك للأغنياء أو الرأسماليين أو الاقطاعيين باب الاحتكار والثراء عير المشروع واستعلال الناس مفتوحاً على غاربه ولا يجعل الدولة شريكاً لهم وحاميا لاحتكارهم واستغلالهم، فهو يطالب الدولة بمنع الاحتكار والضرب على يد الاستغلال ويجعل من الارث في الاسلام وسيلة هامة لتفتيت الملكيات الكبيرة، وجعل من المشاع والأحباس والوقف وملكية عموم المسلمين لغالبية الأرض طريقاً لتشكل الجماعات القوية بامتلاكها وسائل الحصول على رزقها

ومن ثم يكون الحل الاسلامي لتلك المعادلة الصعبة يتجه الى تقوية المجتمع من خلال تقوية أفراده ومؤسساته وجماعاته، فالى جانب تقويتهم من خلال العقيدة والايمان، وتقويتهم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويتهم بحق الشورى وإعطاء البيعة وسحبها، تقويتهم بجعل العلماء مرجعهم في إدارة شؤون حياتهم، ثم تقويتهم من خلال عدم حرمانهم من حق التصرف في الأرض ومن حقوق الملكية الخاصة، ومن خلال الملكيات العامة التي تعود لعموم المسلمين أو لجماعات محددة منهم، قرية، قبيلة، مدينة، حرفة . ومن ثم يوجب على الدولة ألا تسلبهم هذه الميزات فلا تمد يدها على

عمل او مهمة يمكن ان يقوم به، او بها، المسلمون أفرادا وجماعات. بل تعمل على تجيير الأعمال لهم وتشجيعهم على ادائها. وبهذا تصبح الدولة قوية بحرمانها من سلب المجتمع حقوقه لأنها ان فعلت طغت وانحرفت وأصبحت ضعيفة لأنها ستفقد دعم الشعب وتبوء بغضب الله أما اذا فعلت العكس أصبحت قوية بدعم الشعب وبما تقيمه من عدل وبما ستكسبه من رضى الله تعالى وبهذا يكون ضبط ذاك النزوع قد تم من خلال الضبط الذاتي بالعقيدة، وبنظرية العمل بالنسبة الى الدولة، ويكون قد تم من خلال المجتمع القوي المنتج، المستقل، المالك زمام أمره، والقادر على ممارسة حقوقه. مما يشكل شروطاً لضبط ذلك النزوع في الدولة، كما يشكل شروطاً لضبط عدد من النوازع السلبية في الأفراد والجماعات والمجتمع نفسه

وبهذا يكون النظام الاسلامي قد تجنب طريق الرأسمالية والدولة الرأسمالية من خلال تقوية الجماعات والملكيات العامة والمشروعات الأهلية والمؤسسات التي تديرها مجالس البلديات، والقرى والقبائل والمساجد والنقابات والتعاونيات، وصغار المنتجين والحرفيين. فضلا عن دور السلطة كحامل لميزان العدل في ترشيد الانتاج والتجارة والاستهلاك فيمنع فوضى السوق ويضرب الاحتكار. فيلعب دور الموجه والمصحح والمنقذ. كما يكون قد تجنب طريق الدولة الاشتراكية التي يمتد نزوع الدولة فيها نحو السيطرة الى مستويات امتلاك وسائل الانتاج والسيطرة عليها والتحكم بالارزاق من خلال تأميم المصانع والأرض ومن خلال تأميم التجارة الداخلية والخارجية مما يشكل من الدولة طبقة صاحبة امتيازات فوق المجتمع رفاهاً وطغياناً ومما يضعف المجتمع ويسلبه قدراته الاقتصادية ويسلبه دوره في إدارة الأعمال واقتراحها والقيام بها، الأمر الذي يرتد إهمالا للأرض، ولا مبالاة في المصنع، وضياعاً في الحياة العامة

يمكن ان يلاحظ حول المعالجة الاسلامية لهذا الموضوع ان ميزان الاسلام في تعزيز قوة الجماعة بالاستقلال عن الحاكم جعلها قادرة على الصمود حتى عندما كان ينحرف الحكم، أو تُحتل البلاد من قبل الغزاة. فلم يكن شرعه ليذهب عندما تفسد رأس السلطة كما هو الحال في مختلف الأنظمة وإنما كان قادراً على الفعل في القاعدة الشعبية التي بقيت قوية مستقلة عن السلطة لا بمعاشها فحسب، وإنما أيضا بمرجعها الشرعي أي من خلال علاقتها بالعلماء الذين كانوا يوجهونها ويقودونها وفقاً للشرع. ويطبقون ما أمكن من تعاليم الاسلام عليها حتى في ظل القهر أو في ظل الانحراف أو في ظل الاحتلال. فكيف يكون الحال اذا ما اكتملت هذه الميزة بالميزة الاسلامية الأخرى وهي الحكومة

الاسلامية العادلة حاملة ميزان الشرع الداعمة للناس والمدعومة من الناس.

ملحوظات حول الحل الاسلامي لاشكالية الدولة والمجتمع في الجمهورية الاسلامية في ايران :

اولا: لعل اول مايتبادر الى الدهن عند تسلم جهاز الدولة القديم ان يصار الى إحلال الكوادر والعناصر الاسلامية في مواقع المسؤولية في أحهزة الدولة وهو أمر ضروري ولا شك فيه ولا سيما في الجيش والأمن العام والمخابرات، والخزينة، ودوائر الداخلية، ومراكز القرار الأساسية في مختلف الوزارات ولكن إتساع أحهزة الدولة وضخامة كادرها والحاجة الى الخبرات في إدارتها يجعل من المتعذر تحقيق هذا التغيير إلا جزئياً مما يصبح من الضروري رفع شعار «إعادة صياغة الكادر القديم بالاسلام» مع إبقائه في مواقعه ومن ثم يمكن القول لا يمكن اعتبار هذا الاستبدال قد حل المشكل الجوهري في الدولة، إنه في أحسن الحالات يؤمن الوضع الجديد من انقلاب عسكري مفاجيء ويُملّك الثورة القدرة على مواصلة التغيير

بكلمة انه إجراء ضروري ولكنه غير كاف أما الاكتفاء به فسوف يجعل الدولة تعيد صياغة الكادر الجديد ضمن قانونها الأساس وهو النزوع للهيمنة وتوسيع الصّلاحيات والاستقلال عن الشرع والمجتمع

ثانيا: نجحت الثورة الاسلامية بعيداً عن أحهزة الدولة فهي ليست ثورة انقلاب عسكري وإنما هي ثورة شعبية اعتمدت على الله أولا وقبل كل شيء، وكانت أداتها قيادة العلماء والمسجد والساحات الشعبية والجماهير في إسقاط حكم الطاغوت ومن ثم بنت عدداً من الأحهزة مثل جهاز الحرس الثوري ولجان المساجد، ومؤسسة الشهداء وغيرها بعيداً عن الدولة القديمة، وتواصل المسار على خطين متوازيين محاولة الاسلامية الثورية لأجهزة الدولة من جهة وبناء مؤسسات الثورة الاسلامية الموازية من جهة أخرى

لقد سمح هذا الوضع للثورة ان تواجه أصعب المراحل التي مرت بها داخلياً وخارجياً. ولهذا يمكن القول، مرة أخرى، انها استمرت بعد توليها للسلطة ثورة شعبية تعتمد على الله، أولا وقبل كل شيء، وبقيت أداتها قيادة العلماء والمسجد والساحات

الشعبية والجماهير ولكن ليس بعيداً عن الدولة كما في الوضع السابق للثورة وإنما بتكامل مع الدولة الجديدة ـ القديمة وهو تكامل حمل في داخله نزوعاً نحو التنافر ونزوعاً نحو الانسجام، ونزوعاً نحو التوازي، وآخر نحو الاندماج. ولكن الاتجاه العام كان مزيداً من تقوية دور الدولة، ومزيداً من الدمج فيها نسبة، وتلكم هي الحالة الفريدة التي تميز تجربة الثورة الاسلامية

ثالثاً: من الواضح ان المسار الذي اتخذته الثورة الاسلامية والدولة في ايران حتى الآن يُبقي الوضع أمام مفترق طرق في معالجة الاشكالات الناشئة عن التنازع في الصلاحيات بين أجهزة الدولة والمؤسسات الموازية التي نشأت خارجها مما يجعل أحد الطرق يتجه الى دمج تلك المؤسسات في أجهزة الدولة من أجل تحقيق أعلى درجة من الوحدة والفعالية في أخذ القرار والتنفيذ، ومنع ما ينشأ من تنازع وفوضى، بسبب التعدد وكثرة المراكز وهي حجة يجب ألا يستهان بقوتها ومنطقها لأن ثمة سلبيات، أحياناً خطيرة، للتنازع والفوضى وتعدد مراكز القرار والعمل. أما الطريق الآخر فهو ترك الشارع يتحرك كما لو أن الدولة ما زالت دولة طاغوت أو نفاق من أجل منع إجهاض الثورة واختزال دور العلماء والجماهير والحيلولة دون طغيان بيروقراطية الدولة... ومن ثم تجنب الطريق الذي انتهت اليه كثير من التجارب العالمية حين ابتلعت الدولة الثورة، وصادرت الشرع والشرعية وطغت على الشعب. وهي حجة يجب ألا يستهان بقوتها ومنطقها. لأن سلبيات انتهاء دور العلماء والجماهير يُنهي بالنتيجة حكم الاسلام نفسه

ان هذين الطريقين يترجمان انفسهما بأشكال كثيرة، وفي مختلف الميادين. في التعليم، وفي الاقتصاد، وفي الحرب، وفي العلاقات مع الدول والحركات الاسلامية ومن ثم ستستخدم في الصراع بين هذين الطريقين مختلف الحجج الجزئية هنا وهناك فعلى سبيل المثال ستثار في مجال الاقتصاد ضرورة سيطرة الدولة على التجارة الخارجية والتجارة الداخلية والتوسع بالتأميم. وستثار في الحرب ضرورة سيطرة الجيش «والعقل العسكري العلمي» والانضباط، وستثار في التعليم ضرورة توحيد المناهج وتطويرها وضبط التوجيه، وستثار في العلاقات بين الدول والحركات الاسلامية الحاجة الى تحالفات دولية ذات فائدة ملموسة بدلا من علاقات بحركات لا حول ولا طول لها. «المتاجرة بها أقرب لشراء السمك وهو في البحر». وفي المقابل ستثار كل الحجج التي ستتهم هذه التوجهات ببناء دولة طاغوتية تصادر المبادرة الاقتصادية والحرية العلمية والفاعلية الشعبية والثورة الاسلامية العالمية.

ومن هنا ينشأ الحديث عن طريق ثالث يقوم على توازن دقيق بين هذين الطريقين. وذلك بما يسمح باستدرار الايجابيات من هنا وهناك، وتجميعها لخدمة الاسلام، وبالتخفيف من السلبيات هنا وهناك أو سلبيات بقاء هذين النهجين من أجل خدمة الاسلام أيضاً

على ان التوصل الى اتفاق بالتراضي بين هذين الطريقين ليس ممكناً في أغلب الحالات فهو لا يُرضي الدولة ــ السلطة أساساً، ولا سيما ضمن الظاهرة العالمية الراهنة للدولة الحديثة. كما لا يُرضي بعض الاتجاهات داخل الطريق الثاني، ولا سيما، تلك التي تميل الى الهدم لا الى البناء، والى الفوضى لا الى النظام وإذا ترك الأمر يعمل عفوياً فسوف تتمكن الدولة من ان تفرض طريقها، وتُنهي أمر الطريق الآخر، على الأقل، من ناحية قانونية عملية رسمياً، أو دستورياً، أو عرفاً. هذا ما يجعل البعض يتشاءم من المستقبل، أو من المصير الذي تنتهي اليه الثورات على يد بعض قادتها أنفسهم من خلال «الدولة الثورية» نفسها ولكن في تجربة الثورة الاسلامية في ايران فرادة خاصة من حيث موقع الامام الخميني في قيادة الوضع، وهو موقع قرره الدستور، ومن المفترض ان يصبح نهج الجمهورية الاسلامية لعشرات السنين القادمة ان هذا الموقع يسمح بضبط المعادلة الصعبة بين هذين الطريقين وهو ما جرى حتى الآن. فوجود موقع الفقيه العادل، كما يتمثل الآن في موقع الامام الخميني، ووجود مجلس الخبراء، وهو مجلس الفقهاء ثم وجود مجلس الشورى يمكن ان يشكل ضمانات لضبط تلك المعادلة الصعبة بين هذين الطريقين ومن ثم يمكن القول أن ثمة صيغة وضعها الدستور خارج رغبة كل من ممثلي الطريقين التاريخيين المذكورين، تشكل إحدى نقاط الضبط المطلوب.

رابعاً: طرح الامام الخميني في إحدى خطبه توجيهاً للحكومة الاسلامية في ايران قال فيه ان عليها، (وكان يتحدث في المجال الاقتصادي)، ألا تقوم بما يمكن ان يروم به الأفراد والجماعات. إن هذا التوجيه يشكل صيغة نظرية من أهم ما طرح في عصرنا لمعالجة موضوع العلاقة بين الدولة الحديثة والثورة، او بين الدولة والمجتمع وإذا أمكن ان يجد هذا التوجيه ترجمة حقيقية من قبل الحكومة ومجلس الشورى والناس في مختلف المجالات فسيخرج منه وضع جديد لم يسبق له مثيل في تنظيم المجتمع نفسه وتوزيع السلطات والقدرات والصلاحيات فيه.

ان الحكومة ومعها أجهزة الدولة حين لا تتولى شؤون التنفيد إلا في المجالات التي لا يمكن ان ينفذها سواها. فهذا يجعل دورها لا الاستيلاء على الأدوار التي يقوم بها غيرها من الأفراد والفئات والجماعات في المجتمع، وإنما يصبح دورها تشجيع الأفراد والفئات والجماعات على القيام بما يقومون به من أدوار بل تشجيعهم على القيام بأدوار أخرى وتحمل الأعباء فيحال عدد كبير من المهام التعليمية والاقتصادية والصحية والتعبوية والعسكرية الى المساجد والمؤسسات والبلديات ومجالس القرى واللجان الشعبية والشركات الخاصة والأفراد ويصبح دور الدولة مرشدا ومراقبا ومتدخلا في حل الاشكال الدي يعجز عيرها عن حله بما في ذلك المنارعات الفردية ويهذا يصبح بالامكان تطبيق حكم الاسلام في الحياة والمجتمع تطبيقا أفضل واذا ما فعلت الحكومة وأجهزة دولتها دلك أمكنها ان تروم بواجباتها التي لا يستطيع غيرها القيام بها على أحسن ما يرام، بسبب ما يمكن ان تضعه من تركيز عليها

وأوصح الامام الخميني في إحدى خطبه بعض الأمثلة على هده الموضوعة فذكّر الحكومة ان الشعب هو الذي أوجد هده الحكومة وهذه الجمهورية. ولا سيما الفئات المحرومة من التجار الصغار والكسبة كما ذكرها «ان الحكومات السابقة كانت تعمل بلا دعم من الشعب لأنها كانت تريد العمل لأسيادها ..» وأوضح «حكومة محدودة لا تستطيع العمل لـ ٤٠ مليون انسان، يجب حفظ الأربعين مليون انسان في الساحة والحفظ هو انكم إذا اردتم حفظ السوق عليكم إشراك السوق في الأعمال لا تعزلوا السوق فالأعمال التي لا تستطيع السوق اداؤها لتؤدها الحكومة، وما تستطيع السوق القيام به لا تقفوا حائلا أمامه، فحرية الناس يجب ان لا تُسلب ان الحكومة ينبغي أن تُشرف مثلا على البضائع التي يريد الناس استيرادها من الخارج، اتركوا الناس أحراراً في ان يستوردوا قدر ما يستطيعون ولتستورد الحكومة هي أيضاً، وليكن لها دور الاشراف في ان لا يأتوا ببضائع تتعارض ومصالح الجمهورية الاسلامية والمصالح الشرعية. اشركوا الشعب في أعمالكم وإن لم تشركوهم، وهذا أمر من الأمور الهامة وأنا قلت دلك مراراً والسادة وعدوا، ولا أعلم كم عملوا بذلك»(١)

ان هذه الكلمات توضح الحل الاسلامي في حل الاشكالية بين الدولة والشعب، بين

(١) عن محلة الشهيد مي ٩ دو الحجة ١٤٠٤هـ ٥/٩/١٩٨٤م

الحكام والناس. ويؤدي تأملها جيداً الى رؤية التمايز الواضح بين الحكومة الاسلامية والأنظمة الرأسمالية ذلك من جهة انتمائها الى الاسلام أولا، وفي الموقف من الفئات المحرومة من الشعب ثانياً وفي تمايزها عن الحكومات السابقة التي لم تكن تعتمد على الشعب لأنها تعتمد على الخارج، وتسعى لخدمة الخارج ثالثاً ثم، رابعاً ميزتها الفاعلة في مراقبة السوق والاشراف عليه وهي تحمل ميزان العدل لتردع الاحتكار والظلم والفساد وتهب للنجدة حيثما كان هنالك نقص خامساً. أما من الزاوية الأخرى فواضح تمايز طريق الحكومة الاسلامية، كما يراه الامام الخميني، عن طريق حكومات الدول الاشتراكية ذات الطابع السوفياتي فهي لا تقوم بما يجب ان يقوم به الناس، وهي تُبقي الأربعين مليون مسلم في الساحة، وتشرك السوق في الأعمال، ولا تعزله، ولا تؤدي من مهامه إلا ما يعجز عن ادائه، ولا تقف حائلا أمامه. لأن حرية الناس يجب ألا تُسلب، بما في ذلك ألا تسلب من قبل الحكومة، وأجهزة الدولة ثم اذا تويع هذا التأمل وصولا الى العبارات الأخيرة في هذا الاستشهاد يُلاحظ تساؤل الامام ان كانت الحكومة وأجهزة الدولة عملت بتوجيهاته الخاصة باشراك الشعب في الأعمال وهو تساؤل في مكانه لعلمه ان طبيعة السلطة، أية سلطة، تجنح لتضرب عرض الحائط بمثل هذه التوجيهات من أجل إشباع ميول السيطرة على الشعب واخراجه من الساحة وهو يفترض ان يتنبه له الاسلاميون حين يمسكون بالسلطة كما يتنبهون من الوقوع في هوى النفس وفتنة المال والأهل والجاه والتسلط.

خامساً: تبقى نقطة تحتاج الى إيضاح من أجل إغناء هذه الموضوعة العلمية لا على مستوى الفقه الاسلامي فحسب وإنما أيضاً على مستوى علم الاقتصاد وعلم المجتمع وعلم الحياة والتاريخ ان الترجمة لهذا الحل الاسلامي تتطلب ان يتجه اشراك الشعب بالأعمال المختلفة الاقتصادية والثقافية والتعليمية والصحية والاجتماعية والحربية وذلك باعطاء تشجيع أكبر للمؤسسات ذات الصفة الجماعية، وللجان الشعبية، ولجان المساجد، وللتعاونيات، ولجان القرى، ولجان المعامل، وللقبائل وللعائلات، وللنقابات، والنوادي. وبهذا تُصاد عدة عصافير بشبكة واحدة، ١) تصان الحكومة وأجهزة الدولة من الوقوع في الطغيان والتعادي مع الشعب حين لا يسمح لها بتملك دون الانتاج والتحكم بالأرزاق والأعمال. ٢) يمنع الانحراف الى طغيان الاحتكاريين أو الرأسماليين او الجشعين وسيطرتهم على الاقتصاد والدولة حين تشجع التعاونيات والمؤسسات والهيئات واللجان والجماعات لتملك وتعمل وتُسهم في السوق والانتاج

الذي يؤدي الى تقوية المجتمع بدوره، ويساعد على ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويجعل اصطدام الأعداء بدولة الاسلام إصطداما مع الجماهير الواسعة

٣) يُعطي الحكومة فرصة لتقيم العدل، وتنجح حين تُحصَر أعمالها المناسبة لها والتي يمكن التركيز عليها وبهذا يصبح هناك حكومة اسلامية ودولة اسلامية قويتان ومصدر قوتهما العدل ودعم الشعب لا القمع والسيطرة ودعم الخارج، ويصبح هناك مجتمع قوي ومصدر قوته آت من إيمانه بالله وإسلامه أولا ثم قدرته وقدرة علمائه المعنوية والاقتصادية وعدل حكومته، ومن ثم لا يأتي الضمان الوحيد لعدم طغيان الحكومة وأجهزة الدولة من إيمان الذين على رأسها وإنما، وهذا ما له الأهمية الأساسية آت من قوة العلماء وأهل الحل والعقد والمجتمع لا من جهة العلم والرأي والمعنويات فحسب وإنما أيضاً من حيث موقعهم في إدارة وتسيير الأعمال المختلفة من الحقل حتى السوق ومن المصنع حتى المستهلك كما في المدرسة والجامعة والمستشفى والنادي والنقابة والجمعية

ذلك أنهم في هذه الحالة يتمتعون باستقلال عن الدولة ويمارسون دوراً فاعلا في مختلف مجالات الحياة كما لا يخضعون لتحكم قلة من الرأسماليين الاحتكاريين أصحاب الشركات الكبرى ان هذا هو الحل الذي ينبع، وينسجم، من مبدأ التوحيد، من مبدأ العبودية لله وحده وهو الحل الذي يجعل تقوى الأفراد تمتلك القدرة والقوة أيضاً ويجعل دولة الاسلام قادرة على الاستمرارية ومواجهة المخاطر والعواصف، ويجعل الملايين وعشرات الملايين تحلم بالحل الاسلامي لمشاكلها خارج دولة الاسلام

الحلال والوجوب
في الفلسفة وعلوم المنطق
عند القاضي القرطبي الفيلسوف
ابو الوليد إبن رشد

طراد كنج حمادة

«القراءة الحقيقية للشخصيات البارزة في التراث الاسلامي لا يمكن فهمها بدون التعمق في الفلسفة. وإن واجب العلماء المسلمين هو الدفاع عن الاسلام والثورة بشكل منطقي ومقبول في مقابل العقائد الأولى....».

آية الله حسين منتظري

- ١ -

غرض هدا البحث هو إستيضاح موقف إبن رشد من فعل الفلسفة كما جاء في كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وذلك بشرح الحكم الشرعي الذي أعطاه القاضي القرطبي حول مسألة النظر في الفلسفة وعلوم المنطق كما نقصد الى كسب التأييد لصحة العمل في الفلسفة ولرفع الظلم عن العلاقة بين الفلسفة الالهية والاسلام، لأنه ظلم عظيم أن يفرق بين الدين الالهي، وبين الفلسفة الالهية

واختيار إبن رشد ليس لمكانته الرفيعة ودوره المتشعب في تاريخ الفلسفة الاسلامية، بل لكونه المفكر الوحيد الذي استحدث في معالجته لمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو الفقيه المالكي والحافظ لتراث المشائية الاسلامية، إسلوباً كلامياً مميزاً جعلت «الرشدية اللاتينية» تنسج الرأي القائل «بالحقيقة المزدوجة» مستندة إلى التمييز الدقيق بين الأفكار الذي قال به إبن رشد، وتذهب الى تحميل فكر الرحل عبارته الشهيرة «أيها الناس أنا لا أجزم أن ما تسمونه بالعلم الالهي علم خاطيء ولكنني أقول أنني عارف بالعلم الانساني »

وسنُغَلّب في بحثنا هذا المطالعة الفقهية للقاضي القرطبي، راجعين في ذلك إلى كتابه «فصل المقال » وهو الكتاب الذي أفصح فيه إبن رشد عن غرضه بالفحص على جهة النظر الشرعي حول مسألة النظر في الفلسفة وعلوم المنطق وقد اعتبر هذا الكتاب مقالا منهجياً أوضح فيه إبن رشد الخطط العامة لفلسفته وللتأليف الفلسفي العقائدي. وهو عبارة عن مقالة في المنهج، كبقية كتب أبو الوليد، باستثناء شروحه على أرسطو، تنطلق من نقد المناهج السابقة، وتؤسس لمرحلة انتقال من الأفلاطونية المحدثة المتأخرة إلى الحكمة الالهية في الشرق

الايمان بالله والاسلام، والشعور بالمسؤولية، بحكم كون الانسان عبداً لله وممتثلا لأحكامه، «يصبح ملزماً بالتوفيق بين السلوك في مختلف مجالات الحياة والشريعة الاسلامية، وباتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للتشريعة. ولأجل هذا كان لزاماً على الانسان أن يعيّن الموقف العملي ويعرف كيف يتعرف في كل واقعة»[١] هذا التكليف بامتثال أحكام الله في مختلف مجالات الحياة الذي حمله الانسان المسلم كان جديراً «بالفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضي العادل» إبن رشد أن يفحص وجهة النظر الشرعي في موضوع الفلسفة والعلوم العقلية. وهي المشكلة التي لم تكن تشغل بال الفيلسوف فحسب بل كانت إنعكاساً لتطور الفكر الاسلامي وللعلاقة العريقة بين القرآن والفلسفة والعقل حيث تبدو كمشكلة رئيسية وتفسيرية تسعى الى فهم القرآن الكريم وهو «ضابطة الحياة في عالمنا هذا، والهادي فيما وراء هذا العالم»[٢] ولكننا وجدنا في طرح إبن رشد للمسألة بصيغة الموضوع الفقهي ما يساعدنا على القول

ان القاضي القرطبي يتساءل بصدق ما هو الحكم الشرعي بالنسبة لموضوع الفلسفة وعلوم المنطق، وانه يحقق موقف الفقيه في إستنباط الحكم الشرعي على فعل ما وتحديد الموقف العملي تجاهه بالدليل، وموقف المكلف بتنفيذ الحكم الشرعي والعمل بمقتضاه .

يواجه إبن رشد ــ كفقيه ــ السوال التالي «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟»

وعليه يجيب

«إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى إعتبار الموجودات وحث على ذلك فبيّن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب اليه»[٣] .

إذاً، يصدر إبن رشد حكمه الشرعي على مسألة النظر في الفلسفة وعلوم المنطق بالوجوب والندب مرتكزاً على دلالة الاسم بعد تثبيت التعريف ونعتقد ان هذا الارتكاز إلى الاسم معرفاً هو في غاية الأهمية لأن إبن رشد يحكم بوجوب الفلسفة وعلوم المنطق المندرجة في التعريف المثبت في النص الرشدي. فاذا كان «التعريف مصطلح عام جدا يتناول كل عملية تقيد معاني الألفاظ أمثال التعريف بالمثال والتقسيم وجميع أصناف الحد والرسم»[٤] واذا كان «في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص إرتباطاً يجعلنا كلما تصورنا اللفظ إنتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى وإنتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم الدلالة فحين نقول كلمة الماء تدل على السائل الخاص، نريد بذلك أن كلمة الماء تؤدي الى تصور ذلك السائل الخاص»[٥] . وكان الفلاسفة العرب، درجوا كما اليونانيين على حدّ الفلسفة بعدة حروف اما من اشتقاق اسمها وهو حب الحكمة، واما من جهة فعلها فقالوا إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان ــ أرادوا ان يكون الانسان كامل الفضيلة وحدّوها أيضاً من جهة العلة، فقالوا صناعة الصناعات وحكمة الحكم *.

* انظر رسائل الكندي تحقيق أبو ريدة ص ١٧٢ ــ ١٧٣

فان إبن رشد بتأكيده على «فعل الفلسفة» يأخذ بعين الاعتبار بصفتها «فعل» يقوم به المكلف ويتناول موضوعة الحكم الشرعي مع الاعتبار أيضاً لمعنى اللفظ ودلالته. سأورد فيما يلي «حكم الماء» في الفقه الاسلامي مستعيناً بذلك على إيضاح ما ذهبت إليه.

«المراد بالماء المطلق هذا الماء الذي يفهمه كل الناس من قوله تعالى «وجعلنا من الماء كل شيء حي» (الانبياء) ـ وهو الذي يجري في الأنابيب والحمامات والفنادق والمعابد. ويشربه الانسان والحيوان ويحيا به الشجر والنبات ونغتسل به ونطهر الاجسام والثياب ومنه ماء البحر والمذاب من الثلج والبرد والمياه المعدنية، وبالتالي لا يحتاج الماء المطلق الى تفسير بوضوح معناه»[٦]

هكذا نتبين أن تحديد الماء لفظاً ودلالة معنى ضروري لتبيان الحكم المتعلق به، ويلاحق هذا الحكم جميع التفاصيل والجزئيات فالماء المطلق طاهر في نفسه ومطهر لغيره من الحدث والخبث بينما الماء المضاف طاهر في نفسه ولكنه لا يرفع حدثاً ولا يزيل خبثاً

فقول إبن رشد بوجوب الفلسفة لا يطال الفلسفة بشكل عام بل يرتبط بدلالة إسمها المعرف بالنص الرشدي في مستهل «فصل المقال.» ويصح عليه

كيف يعلل ابن رشد حكمه هذا القائل بوجوب النظر في علوم الفلسفة والمنطق إنه يعتمد القياس التالي

١ ـ يقدم دليلا شرعياً بايراد نص من القرآن الكريم يفهم منه الدعوة الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به كما في قوله تعالى «فاعتبروا يا أولي الأبصار» مستنبطاً وجوب إستعمال القياس العقلي أو القياس العقلي والشرعي معاً ويحصل على الحكم التالي (مقدمة كبرى)

أ) إستعمال القياس العقلي واجب (نصاً) ثم يقدم دليلا شرعياً بايراد نص من القرآن الكريم يفهم منه الحث على النظر في الموجودات كما في قوله تعالى «أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء» مستنبطاً

الحكم التالي

ب) إن النظر في جميع الموجودات (واحب)

وبناء على التعريف المثبت في النص الرشدي نحصل على

١ ـ إستعمال القياس العقلي واجب والقياس العقلي فعل منطق فعل المنطق واجب.

٢ ـ النظر مي جميع الموحودات واجب، والفلسفة التي ليست أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع هي واجب بحصر فعلها بالتعريف الرشدي أعلاه.

ادا كانت هده المعادلة المطقية، والمعالجة الفقهية هي التي قادت إبن رشد الى القول بوحوب الفلسفة، فأي مناخ واعتبارات ومواقف حققتها في مفاهيم الثقافة الاسلامية؟

اعتبر كتاب «تهافت الفلاسفة» للامام الغزالي من العوامل الفعالة التي أدت الى ركود الحركة الفلسفية في العالم الاسلامي بعد القرن الثاني عشر حيث كانت حملة الغزالي على الفلسفة، المرحلة الأخيرة في سيرة النزاع بين الكلام الأشعري والفكر اليوناني الذي انتهى بفوز الكلام الأشعري وتقلص جميع الحركات الفكرية التي كانت تأخذ عن الفكر اليوناني كما ان سيادة المذهب المالكي في الاندلس وازدياد نفود الفقهاء وسيطرة مذهب الأشعرية في الكلام جعلت من المجتمع الاسلامي مجتمعاً لا يواجه الفلسفة مع استعداد تقبلها لأنه مملوء فكرياً وشعورياً بفلسفته الفائضة من العقيدة الاسلامية هكذا ظلت الفلسفة فكراً مستورداً لا تدعو الضرورة الى إدماجه في تكوين المثقف او العالم المسلم ويذكر المؤرخون كيف اصطر ابن رشد الى إنكار تعاطيه الفلسفة حينما سأله الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف عن هذا الموضوع لم يصارحه ويبين له الحقيقة حتى طمأنه وأعطاه الدليل على انه يتعاطى هو الآخر الفلسفة غير ان هذا الموقف كان سياسية رسمية ولم يشكل إتجاهاً له قاعدته الفكرية والاجتماعية وتياره الثقافي. حتى قيل أن نكبة إبن رشد الشهيرة كانت في جوانبها الرئيسية موقفاً من الفلسفة لا من الرجل. ولعل دراسة نقدية للمنشور الدي وزعه المنصور على العامة ما يؤكد ان الفلسفة كانت صناعة ممقوتة يقول المقرزي «وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم فان لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ولا يتظاهر بهما خوف العامة فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة إسم زنديق. وقيدت عليه أنفاسه فان زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوا كتبه قبل ان يصل أمره الى

السلطان وكتيرا ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا التسأن إذا وجدت»[7] .

ولم يقتصر هذا الأمر على الفلسفة بل امتد الى المنطق فابن طلموس يقول «رأيت صناعة المنطق مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم، ولا يحفل بها ولا يتلفت إليها وزيادة على هذا إن أهل زماننا ينفرون منها ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة» لذلك لم تكن الفلسفة لتدرس في المؤسسات العمومية مثل المدارس والمساجد ومنها ما كانوا يسمونه بالعلوم القديمة سواء ما قبل منها او ما رُدّ، ما أخذ أو ما ترك، وإنما كانت تلقى في حلقات خاصة دون استيساخ ودون أسانيد»[8]

كذلك يتضح من ترتيب أهل ذلك العصر للعلوم، انه يدخل ضمن الفلسفة عدة معارف فابن جري في تقسيمه يذكر علوماً ليست شرعية ولا آلات للشرعية ويقصد بها علوم الحكمة، تم يقسم هذه العلوم الى أصرب اربعة ما ينفع ولا يضر كالطب والحساب وما يضر ولا ينفع كعلوم الفلاسفة، وعلم النحوم، إلا ما يتعلق بالتعديل، وما يضر وينفع كالمنطق فانه ينفع من حيث إصلاحه للمعاني كاصلاح النحو للألفاظ ويضر من حيث هو مدخل للفلسفة»[9] إن هذه الأنماط المختلفة للعلوم الحكمية لم يكن شيوعها وإقبال الناس عليها على مستوى واحد، فما كانت حاجة المجتمع تدعو اليه دائماً، في فترة معينة، بما دون اعتراض واستشهد بالأدلة الشرعية لتحليله، وما كان لا يتسبع حاجة أو حاجات عدلعوا من القول وأتى بأدلة شرعية لتحريمه، أو على الأقل التقليل من العناية به فكل علم من العلوم السابقة كان مشروطاً بظروف موضوعية وذاتية تدفع به لاحتلال الصدارة أو التقهقر هذا الموقف الدرائعي استمر طوال العصور وقد انطلق هؤلاء الذرائعون مدافعين عن آرائهم معتمدين على مسلمات أهمها ان ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع»[10]

رغبت ان أعرض رأي الاستاذ محمد مفتاح حول إبن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي الذي يحاول فيه تفسير غلبة العنصر الفقهي في المعالجة الرشدية لمسألة الفلسفة، مرتكزا الى علم مقاصد الشريعة الذي أعطاه المذهب المالكي أهمية خاصة، وكان لابن رشد بالذات فضل اكتشاف هذا العلم الجديد الذي تطور عند ابي اسحق ابراهيم الشاطبي والذي يرجع المقاصد الى قسمين احدهما الى قصد الشارع والآخر يرجع الى قصد المكلف ويرى ان كل علم لا يفيد عملا فليس في الشرع ما يدل على

استحسانه. «وان الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب. فمسألة العمل والفائدة يلح عليهما المذهب المالكي إلحاحا شديداً والعمل عند الشاطبي عملان: عمل في الدنيا للمساعدة على تدبير الرزق وحصول الانتفاع وعمل في الآخرة إذ يسأل الانسان عما أمره به او نهى عنه. وأما مفهوم الأمية فيتخذه مطعناً في الفلسفة لأنها صعبة المآخذ كي يتعرف بواسطتها على آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية»[11]

لقد تصدى لهذا الموقف أنصار الفلسفة وأتوا بحجج تدعم رأيهم. وكان هذا الدفاع المشروع عن الفلسفة هو عينه الدليل على وجوبها عند ابن رشد والدي يختصره محمد مفتاح نقلا عن الموافقات للشاطبي بثلاث بنود:

١) ان الحث على العلم جاء بصيغة العموم في الشريعة فليس هناك تفرقة بين علم وعلم أو الحث على علم دون آخر.
٢) ان حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الاطلاق من حيث تدل على صانعها والشريعة أمرت بطلب النظر في الدلائل والمخلوقات، ومعنى هذا ان الاستحسان وارد في كل علم على الاطلاق.
٣) ان كل علم يذكر للمتقدمين او المتأخرين بين علوم الطبيعيات، والمنطق وعلم الحروف نص عليه القرآن...»[12].

يكشف محمد مفتاح في دراسته المقدمة لندوة إبن رشد التي أحيتها جامعة محمد الخامس في المغرب بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة أبي الوليد؛ عن غرضه بربط الفيلسوف بمنظومة ثقافية خاصة ذات متغيرات ناتجة عن ظروف موضوعية وذاتية تربط بين متغيرات الفكر ومتغيرات الظروف الاجتماعية والسياسية في دولة الموحدين، وهو يحاول تفسير ذلك بالجمع بين السلوك الذرائعي وعلم مقاصد الشريعة في المذهب المالكي، وحاجة الدولة للفلاسفة عندما يختلف الحاكم مع الفقهاء، ليقول ان إبن رشد لم يكن خارج هذه المنظومة وأنه لم يأت بجديد في مسألة المعالجة الفقهية لموضوع الفلسفة؛ بل دفعه الى ذلك تلك المنظومة من العلاقات والظروف المتغيرة باستمرار. ان محمد مفتاح يذهب بعيداً في تفسير حركة الفكر، وهو لا يعير إهتماماً كما يبدو لوجهة النظر الرشدية في علم مقاصد الشريعة كما وردت في كتاب فصل المقال. ولأننا لا نرغب في دخول مماحكة نظرية حول صحة المنهج الذي اعتمده محمد مفتاح في دراسة الفكر

ومشكلاته، كالتي نحن بصددها نرى أن قراءة الموقف الرشدي من علم مقاصد، الشريعة، يؤكد ما ذهبنا اليه في هذا البحث بأن القاضي القرطبي بقوله بصحة ووجوب العمل في الفلسفة إنما كان يقصد الفلسفة الالهية، وليس أي فلسفة على الاطلاق وهو بذلك يتجاوز كحكيم فيلسوف مسألة التفسيرات التاريخية لنشأة العلوم وتقسيمها

لان إبن رشد يحدد مقصود الشرع «بتعليم العلم الحق والعمل الحق» والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي والعمل الحق هو إمتثال الافعال التي تفيد السعادة، وتجنب الافعال التي تفيد الشقاءوالمعرفة بهذه الافعال هي التي تسمى العلم العملي وهذه تنقسم الى قسمين

أحدهما أفعال ظاهر بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه

والقسم الثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة[13]

«ولما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم صنفين تصوراً وتصديقاً وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور إثنين إما الشيء نفسه وإما مثاله وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور»

إن الشرع يصلح النفوس كما يصلح الطب الأبدان «ذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا عدمت والشارع هو الذي يبغي هذا في صحة الانفس وهذه الصحة هي المسماة -تقوى- . وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى

«كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون»

وقال تعالى

«لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم»

وقال تعالى

«إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»

إلى غير من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي والعمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي تترتب عليها السعادة الاخروية والشقاء الاخروي[١٢]

يتضح من تحليل النص ـ الذي رغبنا أن نورده كاملا ـ إتجاه إبن رشد للافادة من علم مقاصد الشريعة باثبات القول بوجوب الفلسفة وعلوم المنطق «لأن مقصود الشرع تعليم العلم والعمل الحق» صحة الانفس والابدان التى تترتب عليها السعادة الاخروية والشقاء الاخروي ولم يكن على الاطلاق ليدافع عن الفلسفة لحاجة إستوجبتها الظروف السياسية والاجتماعية أو لارتباطه بمنظومة ثقافية نشأت ضمن هذه المتغيرات والحقيقة أن إبن رشد الذي أسهم كفقيه في إرساء علم «مقاصد الشريعة» المالكي يلجأ الى هذا المفهوم ليبني عليه مبدأه في التأويل وهو الذي يستطيعه الفيلسوف، والمجتهد الذي وحده بفضل المنطق والعلم الصحيح أعرف بسر التشريع أي بمقاصد الشريعة وكان الشارع قد قصد تنبيه الراسخين في العلم على ضرورة التأويل

كانت غاية إبن رشد إستنطاق القرآن حول مشروعية الفلسفة، وذلك دأب الفيلسوف المؤمن الذي يحرص دائماً على إيجاد الاسانيد الشرعية في الكتاب والسنة لفكره الفلسفي وساعده في ذلك طبيعة القرآن التي تقبل وتقول بصحة النظر في الموجودات ويبدو أن هذا القول القرآني هو الطريق الوحيد لنصرة الفلسفة .

الهوامش

١ـ السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، ج١، ص٣٥.

٢ـ انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية.

٣ـ إبن رشد فصل المقال، ص٣٧

٤ــ د. عادل فاخوري، منطق العرب، ص ٤٩ــ٥٠

٥ــ محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، ص ٨٤ــ٨٥

٦ــ السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة. ص٦٢

٧ــ المقري، نفح الطيب

انظر: د. محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة إبن رشد ص٤٢

٨ــ انظر: اعمال ندوة إبن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب ــ المغرب، ص١٠٠

٩ــ المصدر السابق

١٠ــ محمد مفتاح، إبن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي في «كتاب ندوة أعمال إبن رشد»

١١ــ الشاطبي (أبي إسحاق إبراهيم اللخمي)، الموافقات في إصول الاحكام، مجلد أول، دار الفكر، بيروت كتاب المقاصد، ص٣ و ٢٠

في مقدمة الموافقات قال: فكنت اسألك عن هذه التسمية الطريفة فتخبرني انك وفقت به بين مذهبي إبن القاسم وابي حنيفة: فقلت له لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب واخذتم من المبشرات النبوية لجزء صالح ونصيب.

وفي هامش المقدمة ص ٧ ان إبن القاسم خالف الامام مالك في مسائل كثيرة فوصفه بعض الفقهاء بانه مجتهد مطلق وذهب الاكثرون إلى انه مجتهد في المذهب اي مقيد النظر في إصول مالك ولهذا كان اهل الاندلس وهم مقتدون بمذهب مالك يشرطون في سجلات قرطبة أن لا يخرج القاضي عن قول ابي القاسم ما وجده ولم يتركوا العمل بقوله إلا في ثمانية عشرة مسالة..

١٢ــ المصدر السابق

١٣ــ إبن رشد، فصل المقال، ص ٤٩ــ٥٠

١٤ــ الآيات القرانية الواردة في هذا المقال هي:

١ــ فاعتبروا ياأولي الابصار(سورة ٥٩ اية٢)

٢ــ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء(سورة ٧ اية ١٨٤)

٣ــ وكتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون (سورة ٢ اية ١٨٣)

٤ــ لن ينال الله لحومها ولاَ دماؤها ولكن يناله التقوى منكم (سورة ٢٢ اية ٣٧)

٥ــ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (سورة ٢٩ اية ٤٥)

٦ــ وجعلنا من الماء كل شيء حي (سورة ٢١ اية ٣٠)

إحصائيات وملاحظات عن المهاجرين المسلمين في بعض البلدان الاوروبية

نشر هذا التقرير باللغة الانجليزية في نشرة احبار المسلمين في اوروبا *(News of Muslims in Europe)* العدد ٣٤ في ٣١ يناير ١٩٨٦ الصادرة عن مركز دراسة الاسلام والعلاقات الاسلامية ـ المسيحية في جامعة سيلي أوك *(Selly Oak)* في برمنغهام في المملكة المتحدة... وتقوم «المنتقى» بترجمة التقرير بترخيص من المركز المذكور ..

تعتبر مفوضية الشؤون الاجتماعية والقوة العاملة والتعليم التابعة لمنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية *(OECD)* من خلال تقاريرها المتتابعة حول الهجرة *(SOPEMI)* المصدر الدولي الرئيسي للتقرير السنوي حول المهاجرين الى اوروبا إن تقرير عام ١٩٨٤ المنشور في يوليو الماضي، يتضمن بعض المعلومات التي نشرت منذ عام في عدد «أخبار المسلمين في اوروبا» رقم ٣٠ بتاريخ ٣٠ يناير ١٩٨٥ يشير التقرير في مقدمته الى تزايد الاهتمام للتمييز بين الهجرة الى اوروبا والاستقرار فيها وبين الهجرة منها والملاحظات حول المدلول الاجتماعي والسياسي المتزايد للحلول المتعلقة بالجيل الثاني ويورد التقرير الملاحظات التالية المحددة

«فيما يتعلق بالهجرة الى دول اوروبا فان السياسة الرئيسية الراهنة ستبقى هي السائدة بالنسبة للمستقبل القريب» وهكذا سيتم الحفاظ على الاجراءات اللازمة للدخول الى هذه البلدان مع بعض التشديد أو التساهل في حالات معينة وستتواصل الجهود للحد من الهجرة غير الشرعية والاقامة السرية والعمل غير المجاز من جهة أخرى، ستستمر المساعي لاستيعاب السكان الأجانب المستقرين والسكان من أصل أجنبي في المجتمع (الاوروبي) كما ستدخل تحسينات على الاجراءات المتخذة بهذا الصدد وبالرغم من النمو الطبيعي فان العدد الرسمي للسكان الأجانب سيقل في نهاية الأمر بسبب عودة البعض الى بلدانهم وتجنس آخرين وتناقص عدد الذين سيدخلون

وحتى لا نعيد تكرار بعض الأرقام المعطاة منذ سنة ومن أجل نظرة أوسع فان بعض احصائيات *SOPEMI* مدرجة هنا

السكان الأجانب من جنسيات معينة في دول معينة (نهاية ١٩٨٣) بالآلاف

	الجزائر	المغرب	تونس	تركيا
المانيا الغربية		٤٤,٢	٢٥,٣	١٥٥٢,٣
فرنسا	٨٠٥,٤	٤٩٢,٧	٢١٢,٩	١٣٥,٠
هولندا		١٠١,٥		١٥٤,٢
السويد				٢٠,٩
سويسرا				٤٨,٥

إن هذه الارقام يجب استخدامها مع بعض التردد بما انها غير نهائية ومختلف الدول لها تحليلات متنوعة

الهجرة من جنسيات معينة خلال عام ١٩٨٣ بالآلاف ـ المهاجرين ضمن هلالين

	المغاربة	التونسيين	الأتراك
المانيا الغربية	١,٨ (١,٨)	١,٥ (٢,٦)	٢٧,٨ (١٠٠,٤)
فرنسا (١٩٨٢)	٣٣,٦ (غير معروف)	٢١,١ (غير معروف)	١٣,٢ (غير معروف)
هولندا	٤,٩ (٢,٧)		٣,٧ (٥,٦)
السويد	(٢,٧)		٠,٩ (٥,٦)
سويسرا			٤,٣ (٣,٨)

هنا ايضا تختلف التعريفات بشكل واضح من بلد الى آخر ولكن من الملاحظ ـ باستثناء سويسرا ـ ان عدد الأتراك ينخفض بشكل ملحوظ بمنأى عن تقرير *SOPEMI* فان مصادر أخرى قد نشرت مؤخرا ارقاما جديدة بالنسبة لبعض الدول الأوروبية

هولندا

تشكل مادة التقرير السنوي لـ *SOPEMI* من تقارير كتبها مراسلون وطنيون. إن تقرير مراسلي هولندا للعام ١٩٨٥ نشر في نوفمبر الماضي ويتعدى المعلومات المنشورة في هذه الصفحات بعام واحد بالنسبة للأول من يناير عام ١٩٨٥ فان الاحصائيات المعطاة تظهر الأرقام حول الأجانب (ارقام ١٩٨٤ بين هلالين)

	المجموع	بالمئة من الرجال
مغاربة	١١٢,١٠٠	٥٨ ٪ (٥٩٪)
أتراك	١٦٥,٦٠٠	٥٥ ٪ (٥٥ ٪)
باكستانيين	٤,٩٠٠	٦٣ ٪ (ـ)
تونسيين	٢,٨٠٠	٦٩ ٪ (ـ)

وهذا يظهر زيادة تصل الى ٦ آلاف بين المغاربة واستقرار الوضع بالنسبة للأتراك تقريبا إن الجاليات الباكستانية والتونسية الصغيرة تشهد حالياً زيادة كبيرة وهنا يجب القول بأن المعايير التي يستند اليها قانون الجنسية (الذي يتشابه مع عموم المعايير في اوروبا باستثناء بريطانيا) يعني ان المواطنين الانجليز من شبه القارة الهندية هم خارج هذه الاحصائيات ان المعلومات عن الباكستانيين ليست دليلا كافياً لمجموع الباكستانيين المقيمين

ان الحركة التدريجية لاتجاه التعادل بين أعداد الذكور والأناث على صعيد السكان مستمرة وهنا من المفيد ادراج الجنس من حسيات معينة

عدد النساء مقابل مئة رجل من

	عام ١٩٧٧	١٩٨٠	١٩٨٣	١٩٨٥
المغاربة	٣٤,٣	٥٣,٨	٦٧,٥	٧٢,١
الأتراك	٥٩,٨	٧٤.١	٨٠,١	٨٠,٨

وبما أن توزع السكان هنا وصل الى شبه تساوي فمن الضروري التوضيح ان نسبة الاحصاب بين الأتراك قد قاربت ١٠ بالمئة من السكان الأجانب (الذين هم من جاليات الدول الأوروبية) وأن معدل الاحصاب المغربي إنخفض من ٢,٥ مرة مقارنة مع السكان الأجانب عام ١٩٧٦ الى أقل من مرتين عام ١٩٨٤

ومع استمرار التراجع الاقتصادي، فان معلومات تقرير ١٩٨٥ حول البطالة ليس دون مغزى

عدد العاطلين عن العمل المسجلين (بين هلالين التغير عن الأرقام السابقة)

	مجموع الالمان والأجانب	الاتراك	المغاربة
ديسمبر ١٩٨٣	٨٥٥,٦٠١	٢٢,٣٣٣	١٣،٩٤٢
يونيو ١٩٨٤	٨١٥,٩١٠ (٤,٦٪ -)	٢٢,٧٠٢ (+١,٦٪)	١٤,١٢٢ (+ ٣،٩)
ديسمبر ١٩٨٤	٧٩٦,٤٧٥ (٢,٤٪ -)	٢٢,٥٢٦ (- ٠,٨٪)	١٤,١٢٢ (+١,٣٪)
يونيو ١٩٨٥	٧٣٧,٩٣٨ (٧,٦٪ -)	٢٣,١٤١ (+ ٢,٧٪)	١٤,٦٠٦ (+٣,٤٪)

وتتشابه ارقام البطالة في ديسمبر ١٩٨٤ تقريبا مع ارقام يناير ١٩٨٥ ومن المفيد هنا التوقف عند السكان الأتراك حيث سجلت البطالة ارتفاعا في صفوفهم خلال الأشهر الستة الأولى من عام ١٩٨٥

فرنسا

أظهرت الاحصائيات التي نشرتها وزارة الداخلية في شهر أكتوبر الماضي والمستندة الى بطاقات الاقامة والمنشورة في صحيفة اللوموند في ١٢ نوفمبر، الأرقام التالية في نهاية عام ١٩٨٤

الجزائريون	٧٨٠,٠٠٠
المغاربة	٥٢٠,٠٠٠
الأفارقة	١٣٥,٠٠٠

إن عدد الجزائريين هو في انخفاض ويدل على ذلك هجرة ٥ ٤٨٦ جزائري من فرنسا خلال الربع الثاني من عام ١٩٨٥ وان الأرقام أعلاه هي أقل من الواقع بسبب حالات الاقامة غير المصرحة وغير المحارة كما ان هذه الأرقام لا تصلح لتقدير عدد المسلمين في فرنسا فعندما يلبي الوالدين الشروط الأولى للاقامة فان الأبناء المولودين في فرنسا يكسبون حق التجنس ولهذا لا يظهرون في احصائيات الأجانب

السويد

ان نسبة الأجانب المقيمين في السويد قد بقيت بحدود ٥٪ سنوياً من مجموع السكان، أي حوالي ٠٠ ,٠٠٠ ٤٠٠ وتشير الاحصائيات في نهاية ١٩٨٣ الأرقام التالية بالنسبة لبعض الجنسيات

الأتراك	٢٠,٩٠٠
اليوغسلافيون	٣٨,٣٠٠
الجزائريون	٥٠٠
المغاربة	١,٣٠٠
التونسيون	٩٠٠

إن مجموع عدد الأجانب حاليا يمثل انخفاضا عن السنة السابقة بشكل رئيسي بسبب النسبة العالية من الأجانب الذين يحصلون على الجنسية السويدية أي حوالي ١٨ ألف شخص كل عام اذ يمكن الحصول على الجنسية بسهولة بعد ٥ سنوات من الحصول على بطاقة الاقامة يمكن التأكيد ان المسيحيين يرغبون البقاء كلاجئين وأن معظم الأتراك المجنسين هم من المسيحيين (عام ١٩٨١، ٧٤ تركي و ٨٤٥ عام ١٩٨٢) ان المهاجرين الأتراك لأسباب اقتصادية الذين تشكل غالبيتهم من المسلمين هم أقل تحبيذا لتغيير الجنسية واذ تم الاستناد لعدد الأتراك غير المجنسين حتى الآن فان ذلك يجعل عدد السكان الأتراك المسلمين بين ١٦ و ١٧ ألف نسمة وإذا كان الأمر كذلك، فذلك يدعم التقديرات الرسمية التي تصل الى ٢٢ ألف مسلم حسب تقرير العام الماضي

بريطانيا

ان بريطانيا لا تشارك في تقرير *SOPEMI* السنوي ولذلك على الاساس البحث في مكان آخر عن المعلومات المطلوبة وفي شهر ديسمبر أصدر مكتب إحصاء المواليد والوفيات في لندن أرقاماً حول البلد الأم والعرق لعام ١٩٨٤ لاستطلاع القوة العاملة والذي شمل عينات محددة

ولفترة سنة بدل إجرائه في سنتين ان الأرقام المنشورة اتحدت من تلك العينات قاعدة للوصول الى تقديرات تتعلق بمحمل السكان ولكن بسبب حجم العينات فقد تم تخفيضه بنسبة ٢٥ بالمئة ليصل الى ٥٧٠٠ عائلة وكانت أرقام النتائج صغيرة بحيث ان معظم الاختلافات منذ عام ١٩٨٣ اعتبرت ضمن هامش الأخطاء الاحصائية وحسب هذا التوقع، فان النتائج المنشورة هنا هي على شاكلة العام الماضي وذلك لتسهيل المقارنة ان الاستطلاع يعطي بريطانيا، المملكة المتحدة بدون ايرلندا الشمالية

ان الأرقام المهتمة بالمنشأ العرقي كانت كالتالي

تصنيف الاعمار مئوياً بالنسبة للمجموع (عام ١٩٨٣ بين هلالين)

	المجموع	بين ٠ و١٥	بين ١٦ و٢٩	بين ٣٠ و٤٤	٤٥ وما فوق
بنغلاديشيين	٩٣٠٠٠	٤٩ (٥٤)	٢٣ (١٨)	١٣ (١٦)	١٥ (١٢)
باكستانيين	٣٧١٠٠٠	٤٦ (٤٥)	٢٢ (٢٤)	١٦ (١٧)	١٦ (٢٤)
عرب	٦٣٠٠٠	١٦ (٢١)	٤١ (٣٨)	٣٣ (٢٦)	١٠ (١٥)

لا يمكن استخلاص الكثير من هذه المعلومات فان زيادة البنغلاديشيين بين ١٦ و ٢٩ سنة يمكن ان يدل على هجرة النساء ولكن لفترة محددة أما بالنسبة للارتفاع عند العرب بين سن ٣٠ و ٤٤ سنة فهو يدل على ثبات جماعة المهنيين ورجال الأعمال ولكن أيضا فان التعبيرات يجب ان تدل على نسبة خطأ الاحصائيات . هناك تعبير وحيد منذ عام ١٩٨٣ ملحوظ في جدول التوزيع الاقليمي:

النسب المئوية لتوزيع مجموعات اجنبية معينة

	لندن	يوركشير	ويست ميدلاند	مانشيستر
بنغلاديشيين	٦٥ (٤٥)	٦ (٣)	٦ (١٣)	٦ (٨)
باكستانيين	١٢ (١٥)	٢٠ (١٨)	٢٣ (٢٤)	٧ (٨)

هذا يدل ان غالبية النسبة المهاجرة من البنغلاديشيين ذهبت الى منطقة لندن في العام الماضي، أضفنا الى التقرير معلومات حول الزيجات المختلطة التي سجلت لبعض الدول الأوروبية الأخرى المعلومات هي حسب الأعراق وليس الجنسيات أو مكان الولادة

صنف عرق الزوج	المجموعة العرقية للزوجة		
المجموعة	البيض	افرو ــ كاريبي	باكستاني (بنغالي)
ابيض	١٢٨١٩٠٠٠	١١٠٠٠	١٠٠٠
افرو ــ كاريبي	١٨٠٠٠	٧٢٠٠٠	٠
[illegible]	٥٠٠٠	٠	٧٦٠٠٠

نصوص

مختارات

ملخصات

من الخلافة إلى الملك

مولانا أبو الأعلى المودودي

الخلافه الراشده ـ التى ذكرنا خصائصها المميزة ومبادئها الأساسيه فى الصفحات الماضيه ـ لم تكن فى الحقيقه حكومه سياسيه وانما كانت نيابه تامه كامله عن النبوه . يعنى ان مهمتها لم تكن قاصرة على تسيير نظم الدوله وتحقيق الامن وحمايه حدود الدوله وانما كانت ـ الى جانب هذا ـ تقوم بواجبات المرشد والمعلم والمربى وهى نفس الواجبات التى كان يقوم بها الرسول عليه الصلاة والسلام فى حياته الطاهرة ـ وكانت تحمل على عاتقها مسئوليه تسيير نظام « دين الحق » فى دار الاسلام كاملا متكاملا بشكله الحقيقى وروحه الأصيله وتجنيد كل قوى المسلمين فى العالم وطاقاتهم وقدراتهم الجماعيه لاعلاء كلمه الله ومن ثم لم تكن ـ على الأصح ـ خلافه راشده فحسب بل خلافه مرشدة أيضا وتسميتها بـ « خلافة على منهاج النبوه » تبرز خاصيتيها هاتين (راشدة ومرشدة) واى انسان يفهم الدين ويعى معناه لا يجهل ان الدوله التى يطلبها الاسلام هى دولة من هذا النوع وليست مجرد حكومه سياسية . وسندرس ـ بايجاز ـ على الصحائف التاليات المراحل التى قطعتها هذه الخلافه الى ان تبدلت وتحولت الى ملك . وسنبين الى اى حد حرف هذا التحول دولة المسلمين عن السير على مبادىء الحكم فى الاسلام وما الآثار التى وقعت من جرائه على حياة المسلمين الجماعيه .

بداية التغيير :

بدأ هذا التغير وقت ان توقع حدوثه سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فكان اخوف ما يخافه ـ حتى دنا اجله ـ ان يبدل خلفاؤه السياسة التى كانت متبعه منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام حتى عصره ازاء قبائلهم وذويهم واهل قرباهم . فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يسند اى منصب فى فترة حكومته الى احد من بنى هاشم باستثناء سيدنا على

بن أبي طالب . وأبو بكر رضوان الله عليه لم يعهد خلال حكمه لأحد من بني قبيلته أو أسرته بمنصب قط . وعمر رضي الله عنه لم يعين خلال عشرة أعوام من الحكم سوى واحد من بني عدي (قومه) في منصب صغير ثم سرعان ما عزله منه ولهذا لم تجد العصبيات القبلية أي فرصة لترفع رأسها . ولقد كان عمر رضي الله عنه يخشى أن تتبدل هذه السياسة فتحدث فتنة كبرى . لذا نراه يستدعي خلفاءه الثلاثة المرتقبين ـ سيدنا عثمان وسيدنا علي وسيدنا سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنهم ـ كلا على حدة ويوصيه إذا هو خلفه ألا يحمل رهطه على رقاب المسلمين .

غير أن سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه حين خلفه أخذ يحيد عن هذه السياسة رويدا رويدا فطفق يعهد إلى أقاربه بالمناصب الكبرى ويخصهم بامتيازات أخرى اعترض الناس عليها عامة . (1) .

---

(١) مثال ذلك أنه أعطى خمس مال غنيمة أفريقية (٥٠٠ ألف دينار) إلى مروان ويقول ابن الأثير عن هذه الواقعة —

« وحمل عبد الله بن سعد بن أبي سرح خمس أفريقية إلى المدينة فاشتراه مروان بن الحكم بخمسمائة ألف دينار فوضعها عنه عثمان وكان هذا مما أخذ عليه وهذا أحسن ما قيل في خمس أفريقيا فإن بعض الناس يقول أعطى عثمان خمس أفريقيا عبد الله بن سعد وبعضهم يقول أعطاه مروان بن الحكم وظهر بهذا أنه أعطى عبد الله خمس الغزوة الأولى وأعطى مروان خمس الغزوة الثانية التي افتتحت فيها جميع أفريقيا » (أنظر الكامل لابن الأثير جـ ٣ ص ٤٦)

وقد نقل ابن سعد في الطبقات عن الإمام الزهري أن سيدنا عثمان « كتب لمروان خمس مصر » وقد يعترض على رواية الإمام الزهري هذه بأن ابن سعد قد نقلها عن الواقدي وهو من الرواة غير الثقات إلا أن كافة المحدثين يثقون في ابن سعد ويسلمون بأنه يروي بعد تمحيص وتحقيق وعلى هذا يعتبر كتابه (الطبقات) من أوثق مصادر التاريخ الإسلامي ومن ناحية ثانية فأهل العلم يعرفون أن روايات الواقدي مردودة فيما يتعلق بأحاديثه التي رواها في الأحكام والسنن فحسب أما رواياته في التاريخ خاصة المغازي والسير فمن ذا الذي لا يقبل صحتها ؟ ولو اشترطنا — لثبوت روايات لشخص ما — في مجال التاريخ تلك الشروط التي وضعها المحدثون في شأن الرواية في الأحكام الشرعية لذهب ٩٠٪ من التاريخ الإسلامي بل وأكثر منه برميه في البحر . (وجدير بالذكر هنا أن ابن خلدون الذي يعتبره بعض السادة أكثر وثوقا واعتبارا من الآخرين قد أيد ما ذهب إليه ابن الأثير وابن سعد) . (أنظر تكملة جزء ٢ ص ١٣٩ ، ١٤٠) .

فلقد عزل سعد بن ابی وقاص من حكومه الكوفه وولی علیها الولید بن عقبه بن ابی معیط اخاه لامه ثم ولی علیها فیما بعد احد اقاربه هو سعید بن العاص كذلك نحی ابا موسی الاشعری عن حكومه البصرة وولی مكانه ابن خاله عبد الله بن عامر واقال عمرو بن العاص من حكومة مصر وولاها لاخیه للرضاعه عبد الله بن سعد بن ابی سرح . وكان معاویه في زمان سیدنا عمر الفاروق رضی الله عنه یلی دمشق فحسب (۱) فجمع عثمان فی یدیه حكومه دمشق وحمص وفلسطین والاردن ولبنان كلها . ثم جعل ابن عمه مروان بن الحكم امینا عاما (سكرتیرا) للدوله . مما جعل نفوذه یسیطر علی الدولهوما فیها ومن فیها وهكذا اجتمعت السلطات كلها في ید اسرة واحدة .

ولم یكن رد فعل هذه الامور سیئا علی العامه وحدهم بل علی اكابر الصحابه أیضا . مثال ذلك حینما اخذ الولید بن عقبه مرسوم حكومه الكوفه وجاء الی سعد بن ابی وقاص قال له سعد ((**والله ما ادری أكسبت بعدنا أم حمقنا بعدك**)) . فأجابه ((**لا تجزعن أبا اسحق فانما هو الملك یتغداه قوم ویتعشاه آخرون**)) فقال سعد ((**أراكم والله ستجعلونها ملكا**)) **(۲)** وذكر سیدنا عبد الله بن مسعود توقعات وأفكارا تقارب هذا الی حد كبیر .

ولا احد یستطیع ان ینكر ان اقارب عثمان الذین عینهم في هذه المناصب الحكومیه قد ابدوا كفاءات حربیه وتمهیدیه عالیه وان كثیرا من الفتوحات قد تم بأیدیهم لكن الكفاءات ــ بالطبع ــ لم تكن في هؤلاء فقط دون سواهم فلقد كان هناك من هم اكفأ منهم ومن قدموا خدمات جلیله أكثر منهم فمجرد الكفاءة اذن لم تكن حجه كافیه لأن تخضع الدوله كلها من خراسان شرقا الی شمال افریقیا غربا لحكام من بیت واحد وان یعین حتی في السكرتاریه المركزیه أو الامانه العامة للدوله ــ حسب اصطلاحات الیوم ــ رجل من هذه الاسرة ایضا ولئن كان اسناد كافه مناصب الدوله المهمه الی ابناء عائله رئیس الدوله نفسها أمرا مثیرا للاعتراض فی ذاته اصلا

---

(۱) یقول ابن كثیر فی البدایة والنهایة « والصواب أن الذی جمع لمعاویة الشام كلها عثمان بن عفان وأما عمر فانه انما ولاه بعض أعمالها » ج ۸ ص ۱۲٤

(۲) ابن عبد البر — الاستیعاب ج ۲ ص ٦۰٤

الا انه كانت هناك بعض الاسباب ـ علاوة على هذا ـ تضافرت مع هذا الامر فأوسع بمعاونتها نطاق الفوضى والاضطراب :

الأول ان افراد هذه العائلة الذين ارتقوا في عهد عثمان كانوا جميعا من الطلقاء . والمراد بالطلقاء تلك البيوت المكيه التى ظلت الى آخر وقت معاديه للنبى عليه الصلاة والسلام وللدعوه الاسلاميه فعفا الرسول عنهم بعد فتح مكه ودخلوا فى الاسلام . ومعاويه والوليد بن عقبه ومروان بن الحكم كانوا من تلك البيوتات التى اعطيت الأمان وعفا الرسول عنهم اما عبد الله بن سعد بن ابى سرح فقد ارتد بعد اسلامه وكان واحدا من الذين امر رسول الله عليه الصلاه والسلام فى فتح مكه بقتلهم حتى ولو وجدوا تحت استار الكعبه وكان سيدنا عثمان رضى الله عنه قد سارع اليــــه وجاء به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعفا عنه لأجل خاطر عثمان لا غير .

وبالطبع ما من احد يقبل ان يعزل السابقون الاولون الذين خاطروا بارواحهم فى سبيل رفعه الاسلام فارتفع لواء الدين بتضحياتهم وأن يحكم الامه ـ بدلا منهم ـ مثل هؤلاء الناس .

الثانى أن هؤلاء الناس لم يكونوا يصلحون لتولى زعامه الحـركه الاسلاميه فرغم أنهم كانوا ولا شك مؤمنين الا انهم لم يستفيدوا من صحبه النبى عليه الصلاة والسلام وتربيته بحيث تتعلق قلوبهم بذهنه وسيرته وبهجه ومن الممكن ان يكونوا مديرين وفاتحين من الدرجه الممتازة بل لقد اسدوا ذلك فعلا لكن الاسلام لم يأت لفتح البلدان وامتلاك الدول والاقطار فحسب وانما جاء ـ قبل كل شيء ـ دعوة اصلاح وخير لزمت لها التربيه الذهنيه والاخلاقيه اكثر من الكفاءة الحربيه والاداريه وبهذا الاعتبار يقف هؤلاء الناس في آخر صفوف الصحابه والتابعين لا في اولها .

ولنأخذ وضع مروان بن الحكم مثالا لهذا الامر :

لقد أسلم أبوه الحكم بن أبى العاص عم سيدنا عثمان رضى الله عنه فى فتح مكه ثم قدم المدينه واستقر بها لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه من المدينه ـ بعد ان بدت منه بعض الأمور ـ وأمره بالاقامه فى الطائف وقد ذكر ابن عبد البر في الاستيعاب ان أول سبب من اسباب ذلك ان الحكم بن أبى العاص كان يفشى المشاورات التى كانت تتم في السر بين الرسول وبين اكابر الصحابه والتى كان يسمعها بطريقة او بأخرى والثانى

الاسباب انه كان يقلد الرسول عليه الصلاة والسلام حتى رآه الرسول ذات مرة وهو يفعل ذلك (١)

على اي حال فلا بد وانه ارتكب ذنبا كبيرا اصدر الرسول - على اساسه - امره باخراجه من المدينه وكان مروان وقتذاك في السابعة او الثامنه من العمر فسكن الطائف مع ابيه فلما تولى ابو بكر الخلافه التمس منه السماح له بالعودة الى المدينه فأبى كذلك لم يسمح له عمر - بعد استخلافه - بالرجوع الى المدينه فلما تولى عثمان رضى الله عنه اعادة الى المدينه . وتقول احدى الروايات ان سيدنا عثمان ذكر عله ذلك فقال أنه كان توسط له عند رسول الله في هذا فوعده الرسول عليه الصلاة والسلام بالسماح له بالعوده الى المدينه وبهذا جاء الاب وابنه من الطائف الى المدينه . (٢)

فاذا وضعنا امام اعيننا هذه الخلفيه عن مروان ادركنا تمام الادراك ان الناس ما كانوا ليقبلوا تعيينه في منصب « السكرتاريه » أو الامانه العامه للدوله بأى حال من الاحوال ولئن كان الناس قد صدقوا - بناء على ثقتهم في سيدنا عثمان - ان الرسول قبل وساطته ووعده بانه سيسمح له بالعودة الى المدينه ومن ثم لم يعترضوا على اعادته ، الا انه كان صعبا عليهم ان يصدقوا ان ابن هذا الشخص الذى اخطأ في حق رسول الله يكون اهلا لان يصبح معاون (سكرتير) الخليفه من دون اكابر الصحابه رضوان الله عليهم خاصه اذا كان ذلك الوالد المذنب لا يزال على قيد الحياة وله قدر من النفوذ على امور الدوله عن طريق ابنه (٣) .

الثالث ان سلوك بعض هؤلاء الناس لم يكن سلوكا نقيا نقاء تماما حتى ان تعيينهم في المناصب الكبرى لم يكن ذا اثر طيب على اطهر مجتمع

---

(١) الاستيعاب جـ١ ص ١١٨ ، ١١٩ ، ٢٦٣

(٢) ابن حجر – الاصابة جـ ١ ص ٣٤٤- ٣٤٥ – الرياض النضرة جـ ٢ ص ١٤٣ .

(٣) من المعروف أن الحكم بن أبي العاص ظل حيا حتى آخر عهد سيدنا عثمان وتوفى عام ٣٢ هـ .

إسلامي . ولنضرب مثلا بالوليد بن عقبة .

كان الوليد بن عقبة من بين من أسلموا بعد فتح مكة وكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بجباية صدقات بني المصطلق إلا أنه بعد أن وصل المنطقة التي تسكنها هذه القبيلة خاف لسبب من الأسباب فرجع إلى المدينة دون أن يقابلهم وقال أن بني المصطلق رفضوا دفع الزكاة وكادوا يقتلونني فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعث إليهم جيشا لقتالهم وكادت تقع واقعة كبرى لولا أن رؤساء بني المصطلق علموا في الوقت المناسب فجاءوا إلى المدينة وقالوا أن هذا الشخص لم يأت إلينا قط وكنا ننتظر أحدا يأتي ليجبي منا الزكاة فنزلت هذه الآية : —

« يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » الحجرات ٦ (١)

وبعد ذلك بسنوات قليلة استوظفه سيدنا أبو بكر ثم سيدنا عمر رضوان الله عليهما وعين في آخر عهد سيدنا عمر عاملا على المنطقة التي كانت تسكنها بنو تغلب في الجزيرة العربية (٢) وفي عام ٢٥ هجرية رقاه سيدنا عثمان من هذا المنصب — وكان منصبا صغيرا جدا — فجعله حاكم الكوفة — ذلك الإقليم الكبير الهام — بدلا من سعد بن أبي وقاص وهناك فشا أمر إدمانه الخمر حتى أنه صلى الصبح أربع ركعات وهو سكران ثم التفت إلى الناس فقال . أزيدكم ؟ (٣) .

---

(١) يذكر المفسرون جميعا هذه الواقعة على أنها سبب نزول هذه الآية (أنظر تفسير ابن كثير) ويقول ابن عبد البر « ولا خلاف بين أهل العلم بتأويل القرآن فيما علمت أن قوله عز وجل إن جاءكم فاسق بنبأ نزلت في الوليد بن عقبة » (الاستيعاب ج ٢ ص ٦٠٣) وقد سلم ابن تيمية أيضا بأن هذه الآية قد نزلت في الوليد (منهاج السنة النبوية ج ٣ ص ١٧٦) .

(٢) تهذيب التهذيب ج ١١ ص ١٤٤ — عمدة القاري ج ١٦ ص ٢٠٣ .

(٣) البداية والنهاية ج ٧ ص ١٥٥ — الاستيعاب ج ٢ ص ٦٠٤ ويقول ابن عبد البر أن صلاة الوليد وهو سكران ثم قوله أزيدكم مشهور من رواية الثقات من نقل أهل الحديث والأخبار

ووصلت الشكاوى بما حدث الى المدينة وبدأ حديثها ينتشر بين الناس وأخيرا قال سيدنا مسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن أسود لعبيد الله بن عدى بن خيار ابن اخت سيدنا عثمان رضى الله عنه : اذهب وتحدث الى خالك وقل له ان الناس يعترضون على سلوك اخيك الوليد بن عقبة اعتراضا شديدا فلما لفت نظره الى هذا الامر وطلب اليه ضرورة اقامة الحد على الوليد قال له سيدنا عثمان انا ان شاء الله سنفصل فى هذا الامر بالحق ولهذا اقيمت الدعوى على الوليد فى ملأ من الصحابة فشهد حمران عتيق سيدنا عثمان ان الوليد قد شرب الخمر وشهد شاهد بان هو صعب بن جثامة (أو جثامة بن صعب) ان الوليد تقيأ امامه الخمر ، وشهد ــ علاوة على ذلك ــ اربعة شهود آخرون هم ابو زينب وابو مورع وجندب بن زهير الأزدي وسعد بن مالك الاشعرى طبقا لما ذكره ابن حجر ، واثبتوا عليه الجريمة فأمر سيدنا عثمان على ابن ابى طالب باقامة الحد عليه فوكل سيدنا على هذا الامر الى سيدنا عبد الله بن جعفر فجلد الوليد اربعين جلدة (١) .

تلك هى الاسباب التى جعلت سياسة سيدنا عثمان هذه غير مريحة

---

(١) البخارى كتاب المناقب باب مناقب سيدنا عثمان وباب هجرة الحبشة ــ صحيح مسلم كتاب الحدود باب حد الخمر ــ أبو داوود كتاب الحدود باب حد الخمر ودونكم ماكتبه المحدثون والفقهاء فى شرح هذه الأحاديث

يقول ابن حجر فى فتح البارى « وكان أكثر الناس فيما فعل به أى من تركه إقامة الحد عليه (على الوليد) وإنكارهم عليه عزل سعد بن أبى وقاص مع كون سعد أحد العشرة ومن أهل الشورى واجتمع له من الفضل والسن والعلم والسبق إلى الاسلام ما لم يتفق منه شىء للوليد بن عقبة وانما اخر إقامة الحد عليه ليكشف عن حال من شهد عليه بذلك فلما وضح له الأمر أمر بإقامة الحد عليه » (فتح البارى كتاب المناقب ــ باب مناقب عثمان ابن عفان)

وقال ابن حجر فى موضع آخر « وادعى الطحاوى أن رواية مسلم هذه ضعيفة لمخالفتها الآثار المذكورة ولأن راويها عبد الله بن فيروز المعروف بالداناج وتعقبه البيهقى بأنه حديث صحيح فى المسانيد والسنن وأن الترمذى سأل البخارى عنه فقواه وقد صححه مسلم وتلقاه الناس بالقبول وقال ابن عبد البر أنه أثبت شىء فى هذا الباب . ووثق الداناج المذكور أبو زرعة والنسائى »

(فتح البارى كتاب الحدود باب الضرب بالجريد والنعال)

ويقول العلامة بدر الدين العينى « وقد أكثر الناس فى الوليد أى أكثروا فيه من الكلام فى حقه بسبب ما صدر عنه وكان قد صلى بأهل الكوفة صلاة الصبح أربع ركعات

ماس فاسناد الخليفة أهم مناصب الدوله لاهل بيته الواحد تلو الاخر
ان في حد ذاته سببا كافيا للاعتراض وعلى هذا حين رأى الناس ان سيدنا
عثمان برفع هؤلاء الناس فوق الجميع ويقدمهم على الجميع ازداد ضيقهم
ضجرهم منه . ونمه شيئان ثبت ان لهما – على وجه الخصوص –
نتائج عميقه وخطيرة : –

اولهما ان سيدنا عثمان رضي الله عنه ولى معاوية اقليما بعينه مدة
طويله متصله وكان قد ولى دمشق اربعه اعوام من قبل في عهد عمر رضى
الله عنه فجمع له عثمان المنطقه من « ايله » الى حدود الروم ومن الجزيرة
الى ساحل البحر الابيض باكملها بل وجعله يحكمها طوال اثنتى عشرة سنة
في مدة خلافته (١) وهذا هو الشيء الذى ذاق سيدنا على وبالة آخر

ثم التفت إليهم فقال أريدكم ؟ وكان سكرانا وبلغ الخبر بذلك عثمان وترك إقامة الحد
عليه فتكلموا بذلك فيه وأنكروا أيضاً على عثمان عزل سعد بن أبي وقاص » (عمدة
القاريء باب مناقب عثمان)

ويقول الإمام النووي :–

« هذا (حديث مسلم) دليل مالك وموافقيه في أن من تقيأ الخمر يحد حد الشارب . .
ودليل مالك هنا قوى لأن الصحابة اتفقوا على حد الوليد بن عقبة المذكور في هذا الحديث»
(شرح الإمام النووى على صحيح مسلم كتاب الحدود باب الخمر)

كذلك يقول ابن قدامة حين شهد شاهد أنه رأى الوليد بن عقبة يتقيأ الخمر – حسب
رواية مسلم – أن عثمان رضى الله عنه قال « أنه لم يتقيأها حتى شربها » وقال لعلى بن أبي
طالب « أقم عليه الحد » فأمر على عبد الله بن جعفر فضربه »

(المغنى والشرح الكبير لابن قدامة ج ١٠ ص ٣٣٢)

فإن قال أحد – بعد ذلك – أن كافة الشهود الذين شهدوا على الوليد كانوا غير ثقات
فكأنه – بذلك – يتهم جميع الصحابة الذى أقر الحكم – لا عثمان وحده – بأنهم عاقبوا
مسلما بناء على شهادات غير موثوق بها وقد ادعى أحد السادة أن سيدنا الحسن لم يرض
عن هذا الحكم الا أن الإمام النووى في شرحه لصحيح مسلم يأتى في شرح هذا الحديث
بما يفضح هذا الافتراء على خير وجه ويتضح مما كتبه أن الحسن رضى الله عنه كان غضبانا
على الوليد وليس على من حكموا ضده

(١) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ٤٠٦ ؛ الاستيعاب جزء ١ ص٢٥٣ وهذه المنطقة هي
التى تضم الآن الشام ولبنان والأردن وإسرائيل ومساحة هذه الدول الأربع هى نفسها –
إلى حد كبير جدا – المساحة التى كان يحكمها معاوية وكان عمر ينصب عليها أربعة ولاة
كان معاوية واحدا منهم انظر يزيد بن معاوية للامام ابن تيمية ص٢٤–٢٥ .

الامر .

ولقد كانت هذه المنطقه ـ من الناحيه الحربيه ـ أهم مناطق الدوله الاسلاميه آنذاك فكان على يمينها كل الولايات الشرقية وعلى يسارها كل الولايات العربيه ولذا كانت لها مثابه السد الفاصل اذا انحرف حاكمها عن مركز الدولة استطاع ان يعزل الولايات الشرقيه عن الغربية ولقد تربع معاويه على حكومة هذه المنطقه مدة طويلة حتى استقرت جذوره وتثبتت أوتاده فيها فلم يبق داخل سلطان المركز الرئيسى للدولة بل أصبح « المركز الرئيسى » معتمدا عليه خاضعا له .

والشيء الثانى ـ الذى كان أكثر فتنه ـ هو تعيين مروان بن الحكم فى أهم منصب في « سكرتاريه » الخليفه فقد استغل مروان طيبه عثمان وثقته فيه وارتكب من الاعمال ما كانت تقع مسئوليه على عثمان لا محاله فى حين انه كان يقترفها دون تصريحه او علمه أضف الى هذا أن مروان دأب على محاوله افساد العلاقات الطيبه بين سيدنا عثمان واكابر الصحابه حتى اغضبه سيدنا عثمان جامعه وناصحه اكثر من صحابته القدامى (1)

ليس هذا فحسب بل انه ألقى فى مجمع الصحابه الكرام خطبا فيها من التهديد ما كان السابقون الأولون لا يحتملون سماعه من لسان الطلقاء الا على مضض شديد ومن ثم كان الناس ـ بل والسيدة نائلة زوجه سيدنا عثمان نفسه ـ يرون أن المسئوليه الكبرى في خلق المشاكل فى حياة سيدنا عثمان تقع على مروان حتى أن السيدة نائله قالت لبعلها ذات مرة في وضوح وصراحه : **((فانك متى أطعت مروان قتلك ومروان ليس له عند الله قدر ولا هيبة ولا محبه))** (2)

المرحله الثـــانيه :

ان هذا الجانب من سياسه سيدنا عثمان رضى الله عنه كان

---

(1) ابن سعد ـ الطبقات ج ... ٣٠ ، البدايه والنهاية ج ٨ ص ٢٥٩

(2) الطبرى ٣ ص ٣٩٦ ـ ٣٩١ ـ البداية والنهاية ج ٧ ص ١٧٢-١٧٣

غلطا والخطأ خطأ على أى حال أيا كان فاعله أما محاوله اثبات صحته
باصطناع الكلام لغوا وعبثا فهو أمر لا يقتضيه العقل ولا يرضاه الانصاف
كما ان الدين لا يطالبنا بعدم الاعتراف بخطأ صحابى من الصحابه .

والواقع اننا لو نحينا هذا الجانب من سياسه عثمان رضى الله عنه
وجدنا سلوكه ـ كخليفة ـ سلوكا مثاليا من جميع جوانبه الاخرى ليس
فيه مجال للاعتراض قط . علاوة على أن الخير ـ بشكل عام ـ قد شهد
فى عهد خلافته غلبه وتفوقا كما ان رفعه الاسلام وسيادته قد صادفت
فى عهده علوا وسموا حتى أن عامه المسلمين فى الدولة كلها لم يكونوا على
استعداد حتى للتفكير فى الثورة عليه فى اى جزء من أجزاء الدوله رغم ذلك
الجانب غير المريح من سياسته وحدث ذات مرة ان غضب بعض الناس على
سلوك واليه على البصرة سعيد بن العاص وحاولوا تأجيج ثورة ضده
فلم يساعدهم الشعب على ذلك ولما دعا سيدنا ابو موسى الاشعرى الناس
الى تجديد البيعه لعثمان رضى الله عنه أعرض الناس عن زعماء الثورة
واسرعوا لبيعته (١) وعلى هذا فالشرذمه التى قامت تضرم فى الناس نيران
الثورة ضده قد سلكت ـ بعملها هذا ـ طريق التمرد والعصيان لا طريق
الدعوة العامه للثورة .

ولقد تزعم هذه الحركه أناس من مصر والكوفه والبصرة وتداولوا
الرسائل والمكاتيب فيما بينهم سرا وعزموا الحضور الى المدينه دفعه
واحدة والضغط على سيدنا عثمان رضى الله عنه فأعدوا كتبا طوالا
عريضا ملأوه بالتهم الموجهه اليه كانت فى اغلبها تهما بلا اساس أو تهما
سخيفه يمكن الرد عليها ردودا معقوله وقد أجيب عليها فيما بعد .

ثم قرر هؤلاء الناس ـ الذين كان عددهم لا يربو على الألفين ـ ان
يأتوا من مصر والكوفه والبصرة الى المدينه فى وقت واحد ولم يكونوا
نواب أى من ولايات الدوله بل ناسا تحزبوا فيما بينهم بالتآمر والدس ولما
وصلوا الى أطراف المدينه حاولوا اصطحاب سيدنا على وسيدنا طلحه
والزبير رضى الله عنهم فزجروهم ووبخوهم ورد سيدنا على على كل تهمه

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٥ ص ٣٢ ـ ٣٣ ، الطبرى ج ٣ ص ٣٧٢ .

من التهم التى وجهوها الى سيدنا عثمان وشرح لهم موقفه كذلك لم يكن اهل المدينه من المهاجرين والانصار ـ وهم الذين كانوا أهل الحل والعقد في الدوله انذاك ـ على استعداد لمناصرتهم الا ان هؤلاء الناس قاموا ضدهم واخيرا دخلوا المدينه وحاصروا عثمان وطالبوه بالتنحى عن الخلافة فرد عليهم بأنه على استعداد لحل كل شكوى صحيحه من شكاواهم ولكن لا يعزل نفسه لقولهم (١) فأوقد هؤلاء القوم نيران الفتنه اربعين يوما شهدت مدينه الرسول صلى الله عليه وسلم فيها على أيديهم ما لم تشهد له مثيلا من قبل حتى أنهم أهانوا أم المؤمنين السيدة أم حبيبه ورأت السيدة عائشه ان طوفان الوقاحه هذا سيطالها فتركت المدينه وذهبت الى مكه واخيرا هجم الطغام على سيدنا عثمان رضى الله عنه وقتلوه ظلما وعسفا ثم نهبوا بيته وظل جسده الطاهر ثلاثه أيام دون أن يدفن (٢) .

ولم يقع ظلم اولئك على سيدنا عثمان وحده بل على الاسلام نفسه وعلى نظام الخلافه الراشدة وان كان من بين شكاواهم ما له وزن وقيمة فهى تلك التى ذكرناها فيما سلف وحسب . وكان يكفى لازالتها ان يلتفوا بانصار المدينه ومهاجريها ـ خاصة اكابر الصحابه ـ ثم يحملوا سيدنا عثمان ـ عن طريقهم ـ على الاصلاح . لذلك كان سيدنا على قد شرع يحاول فعل ذلك ووعده سيدنا عثمان بالاصلاح (٣) وحتى اذا لم يصلح الخليفه موطن الشكوى فلا يجوز شرعا اتخاذ ذلك اساسا للثوره عليه والمطالبه بعزله غير ان اولئك الناس أصروا على عزله فى حين انه لم يكن لألفين اثنين من اهل البصرة والكوفه ومصر فقط وما كانوا نوابا حتى عن ولا باتهم ذاتها اى حق فى عزل خليفه العالم الاسلامى او حتى المطالبة بعزله . صحيح انه كان من حقهم الاعتراض على سلوك الخليفه في الادارة والتنظيم وكان لهم حق تقديم شكاواهم والمطالبه بازاله أسبابها الا انه لم يكن من حقهم ابدا أن يثوروا ضد من ولاه أهل الحل والعقد خلافه المسلمين طبقا للدستور الاسلامى آنذاك ومن كان مسلمو العالم كلهم يرضون به

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٦٦
(٢) للتفصيل ارجع إلى تاريخ الطبرى ج ٣ ص ٣٧٦إلى٤١٨ والبداية والنهاية ج ٧ ص ١٦٨ إلى ١٩٧ .
(٣) الطبرى ٣ ص ٣٧٦–٣٧–٣٧٨٤–٣٨٥ والبداية والنهاية ج ٧ص– ١٧١–١٧٢

الخليفه عليهم ولم يكن من حقهم كذلك ان يطالبوا بعزله على اساس مختصر، اعتراضات قدموها — دون أن تكون لهم اى صفة في تمثيل المسلمين والنيابة عنهم — بصرف النظر عما اذا كانت تلك الاعتراضات معقوله أم غير معقوله . (١)

كذلك لم يكتف أولئك الناس بهذا التحدى وانما خرقوا كل الحدود فى الشريعه فقتلوا الخليفه ونهبوا داره . وفعال سيدنا عثمان التى كانت فى نظرهم ذنبا حتى لو كانت ذنبا بالفعل فان الشريعه لا ترى اباحة دم اى مسلم تمت اقترافه لها .

ولقد قال لهم سيدنا عثمان نفس هذا الكلام في احدى خطبه حيث قال « ولم يقتلونى فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث رجل كفر بعد اسلام او زنى بعد احصانه او قتل نفسا بغير نفس فوالله ما زنيت فى جاهلية ولا اسلام قط ولا تمنيت بدلا بدينى منذ هدانى الله ولا قتلت نفسا فبم يقتلوننى » (٢)

غير ان هؤلاء الذين ملأوا اشداقهم بالشريعة والقانون وهم يعترضون عليه لم يرعوا الشريعه فى شىء فلم يستحلوا دمه فحسب بل استحلوا ماله وما فوق ذلك . ولا يحسبن احدكم ان اهل المدينه كانوا عن ذلك راضين ابدا الواقع ان المتمردين فاجأوا المدينه بقدومهم واستولوا على اهم مداخلها

(١) هذا ما قاله سيدنا عبد الله بن عمر لسيدنا عثمان رضى الله عنه . فحينما اشتدت مطالبة المتمردين بعزله سأل عثمان عبد الله بن عمر ما الذى يجب على عمله فقال له « فلا أرى أن تسن هذه السنة فى الإسلام كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه » (طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٦٦ كذلك كان رد سيدنا عثمان على من حاصروه ونادوا بعزله أن قال لهم « أم تقولون أنى أحدث هذا الأمر بالسيف والغلبة ولم أخذه عن مشورة المسلمين » (طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٦٨) .

(٢) البداية والنهاية ج ٧ ص ١٧٩

وجعلوا اهلها شيعة عاجزين (١) علاوة على ان احدا قط لم يكن يدور بخلده أبدا ان هؤلاء الناس من الممكن ان يرتكبوا جريمة القتل فعلا وهي كبيرة من الكبائر . فكان قتل سيدنا عثمان ـ عند أهل المدينة ـ غير متوقع البتة لكنه حدث على غرة منهم فسقط عليهم كالكارثة المفاجئة وقد ندموا ـ فيما بعد ـ على تقصيرهم في الدفاع عن سيدنا عثمان (٢)

واكثر من ذلك كله أن سيدنا عثمان نفسه امتنع عن ان يدع اهل المدينة يقاتل بعضهم بعضا في سبيل ابقاء سلطته وكرسيه اذ كان في استطاعته استدعاء الجيوش من كافة الولايات لتمزيق المحاصرين الا أنه تجنب ذلك وأباه . فقد قال له سيدنا زيد بن ثابت رضي الله عنه ((**هذه الانصار بالباب يقولون ان شئت كنا أنصار الله مرتين**)) فقال عثمان ((**اما القتال فلا**)) كذلك قال لأبي هريرة وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما ((**لا والله لا أقاتلهم أبدا**)) وكان في قصره سبعمائة من الرجال متأهبين للقتال لكنه ظل يمنعهم الى آخر وقت (٣) والحقيقة ان مسلك عثمان رضي الله عنه في هذا الموقف البالغ الحرج يوضح الفرق بين الخليفة والملك تمام التوضيح فأي ملك لو كان في مكانه لما تورع عن اللجوء الى أية لعبة لحماية كرسي سلطته ولو احرقت المدينة كلها وقتل الانصار والمهاجرون عن آخرهم واهينت أمهات المؤمنين والزوجات المطهرات وابيد المسجد النبوي وسوي بالتراب لما حرك ذلك له ساكنا ولما اكترث به في سبيل الحفاظ على سلطته . لكن عثمان رضي الله عنه كان خليفة راشدا فكان في اشد اللحظات حرجا يراعي مدى ما يذهب اليه الحاكم ـ الذي يخشى الله ـ في الحفاظ على سلطته وعند أي حد ينبغي أن يمتنع . فكان يعتبر بذل روحه أهون عنده من ان يكون هو السبب في اهدار الحرمات التي يجب ان تكون أعز شيء على المسلم .

المرحلة الثالثة :

وبعد استشهاد سيدنا عثمان رضي الله عنه اجتاح المدينة القلق

---

(١) البداية والنهاية ج ٧ ص ١٩٧

(٢) انظر ابن سعد . الطبقات ج ٣ ص ٧١ .

(٣) طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٧٠-٧١ .

لاضطراب وعمتها الفوضى اذ اصبحت الامه ولا أمير لها وصارت الدوله ولا
يس لها فهنا المتمردون القادمون من اطراف الدوله وهناك أنصار المدينه
ماجروها والتابعون وقد استولى عليهم القلق والتحير فى كيفيه بناء هذه
زمة العريضة التى تمتد من حدود بلاد الروم الى اليمن ومن افغانستان
ى شمال افريقيا عدة ايام بلا رئيس أو أمير فكان لا بد من انتخاب
ليفة بأسرع ما يمكن وكان لا بد من اجراء الانتخاب في المدينه فهى مركز
سلام آنذاك وفيها اهل الحل والعقد وهم من كانت الخلافه لا تزال حتى
لك الحين منعقدة ببيعتهم . ولم يكن من الممكن ارجاء هـــذا الامر أو
تلكؤ فيه كذلك لم تكن ثمه فرصه للرجوع الى الديار والامصار الكثيرة
منتشرة في طول الدوله وعرضها واصبح الوضع خطيرا فاقتضت الضروره
عاجلة تنصيب واحد من الشخصيات الجديرة المناسبه لتجمع الامـه
وله وتنجو الدوله من الفرقه والتشتت .

وفي ذلك الوقت كان هناك اربعه من الصحابه السته الذين اصطفاهم عمر
ن الخطاب ــ قبيل وفاته ــ وفضلهم على سائر من في الامه وهم سـيدنا
ى وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وكان سيدنا على رضى الله عنه
فضل هؤلاء الاربعه من كل ناحية اذ كان سيدنا عبد الرحمن بن عـوف
د قرر بعد التشاور الذى اجراه واستطلاعه الراى العام للأمه ــ بعد وفاة
سيدنا عمر ــ أن أكثر الاشخاص الذين تثق فيهم الامه بعد سيدنا عثمان
و سيدنا على (١) لهذا كان طبيعيا جدا ان يرجع الناس اليه ليولوه امرهم
لم يكن هناك أحد غيره ــ لا فى المدينه وحدها بل في العالم الاسلامى كله ــ
سع المسلمون انظارهم عليه فى هذا الامر حتى أنه لو رشح للانتخاب ــ
ى طرقنا المعاصرة ــ لكان لابد من ان تصوت الاغلبيه العظمى في صفه (٢)
ذا تقول الروايات الصحيحه كلها أن صحابة رسول الله صلى الله عليـه
سلم وغيرهم من اهل المدينه راحوا اليه وقالوا له ((**انه لا يصلح الناس**
' بامرة ولا بد للناس من امام ولا نجد اليوم احدا احق بهذا الامر منك لا
دم سابقه ولا اقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم)) فرفض ولـكن

---

(١) البداية والنهاية جزء ٧ ص ١٤٦ .
(٢) يقول الإمام احمد بن حنبل « لم يكن أحد أحق بالخلافة فى زمان على من على »
لر البداية والنهاية ج ٨ ص ١٢٠

الناس اصروا فقال لهم « ففي المسجد فان بيعتي لا تكون خفيا ولا تكون الا عن رضى المسلمين » فاجتمع الناس في المسجد النبوي وبايعه كل المهاجرين والانصار ولم يرفض مبايعته من كبار الصحابه سوى سبعة عشر أو عشرين (١).

لا يبقى أى شك اذن ـ بعد هذا التقرير الذي سقناه ـ في أن خلافة سيدنا علي قد انعقدت بصورة صحيحه تماما وطبقا لنفس المبادىء التي كانت تنعقد عليها الخلافه الراشدة فهو لم يستول على السلطه بالقوة ولم يبذل أدنى جهد في سبيل الحصول على الخلافه وقد انتخبه الناس انفسهم بتشاور حر وبايعته الأغلبيه العظمى من الصحابه ثم اعترفت به بعد ذلك البلاد الاسلاميه كلها عدا الشام . فاذا كان امتناع سعد بن عبادة عن بيعه سيدنا ابى بكر وسيدنا عمر لم يجعل خلافتهما غير صحيحه فكيف يمكن الشك في خلافه سيدنا علي بامتناع سبعه عشر صحابيا أو عشرين عن مبايعته اضف الى هذا أن امتناع هذا العدد من الصحابه عن المبايعه كان عملا سلبيا ليس له أى تأثير على الوضع القانوني أو الدستوري لمسأله الخلافه فهل كان هناك خليفه آخر بدا لسيدنا علي بايعوه ولم يبايعوا عليا ؟ أم هل قالوا بضرورة بقاء الدوله الآن بلا خليفة ؟ أو قالوا يجب أن يبقى منصب الخليفة شاغرا الى فترة ما ؟ اذا لم يكن صدر منهم أى قول مثل هذا فكيف يعني مجرد امتناعهم عن البيعه أن من بايعته الاغلبية بل والأغلبية العظمى لا يكون خليفه شرعيا بالفعل ؟

هكذا وجدت الامه بتوليه سيدنا علي فرصه لسد الثغرة الخطيرة التي حدثت في نظام الخلافه الراشدة بعد مقتل سيدنا عثمان ، الا أن هناك امورا ثلاثه لم تراب ذلك الصدع أو تسد تلك الثغرة بل زادتها اتساعا وانفراجا ودفعت الامه لتطوى مرحله اخرى صوب « الملك » .

الاول : أن انتخاب سيدنا علي خليفه للمسلمين اشترك فيه المتمردون الذين قدموا من الاطراف لاشعال الثورة على سيدنا عثمان وكان فيهم من قتله فعلا وكذلك من حرضوهم على قتله وعاونوهم على تنفيذه وكانت تقع عليهم جميعا مسئوليه هذا الفساد والافساد فصار اشتراكهم في انتخاب

---

(١) الطبرى ج ٣ ص ٤٥٠-٤٥٢ - البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٢٥-٢٢٦ ويذكر ابن عبد البر في الاستيعاب أنه في معركة صفين كان مع علي ثمانمائة من الصحابة الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيعة الرضوان . انظر ج ٢ ص ٤٢٣ .

الخليفه الجديد سببا في فتنه عظيمه . غير ان من يحاول فهم الاحوال التى كانت تعيش فيها المدينه وقتذاك يشعر حتما انه لم يكن من الممكن مع اولئك الناس من الاشتراك فى انتخاب الخليفه ثم ان ما تقرر — رغم اشتراكهم فى الانتخاب — هو قرار صحيح فى ذاته تماما . ولو كان كل الصحابه ذوى التأثير والنفوذ قد اتفقوا في الرأى وبايعوا عليا وتمسكوا به لنال قتله عثمان جزاء ما كسبوا ولاختنقت هذه الفتنه — التى حدثت للأسف — فى سهوله ويسر .

الثانى : وقوف بعض اكابر الصحابه موقف الحياد فى بيعه على رضى الله عنه . ومع ان تصرفهم هذا صدر عن نيه حسنه منهم بغرض درء الفتنة وسد ابوابها الا ان الحوادث التى تلته أثبتت — على العكس — أن تصرفهم هذا عاون اكثر واكثر على تفاقم الفتنه التى ارادوا درأها . هؤلاء الصحابه كانوا — على اى حال — اكثر رجالات الامه نفوذا واثرا وكانت تسوق الوف من المسلمين فى كل واحد منهم فبعث حيادهم وانفصالهم الشك والارتياب فى قلوب الناس فى حين كان على الامه ان تتعاون مع سيدنا على لاعادة امن وسلام نظام الخلافه الراشدة بذلك الائتلاف والقلب الجماعى الذى لم يكن من الممكن تحقيق هذا بدونه . . غير ان ذلك — للاسف الشديد — لم يحدث .

الثالث . المطالبه بدم سيدنا عثمان والتى قام لها فريقان احدهما فيه السيدة عائشه وطلحه والزبير والثانى فيه معاويه بن ابى سفيان ومع احترامنا لقدر الفريقين ومنزلتهما الا انه لا مندوحه من القول بأن موقف كليهما من الناحيه القانونيه لا يمكن استصوابه بأى حال من الاحوال فذلك العصر — لم يكن عصر النظام القبلى المعهود عن الجاهليه حتى يطالب بدم المقتول فيه من شاء وكيف شاء ويستخدم في ذلك ما يروق له من طرق واساليب وانما كانت هناك حكومه ذات نظام تنسق فيها قانون وتشريع لكل دعوى وكان حق المطالبه بدم المقتول في يد ورثته الاحياء وكانوا موجودين ولو كانت الحكومه تتساهل في القبض على المجرمين وتقديمهم للمحاكمه عن قصد فلا شك انه كان في مقدور الآخرين مطالبتها بالتزام العدل والانصاف ولكن هل ما فعله الفريقان هو السبيل في مطالبه ايه حكومة بالتزام العدل والانصاف ؟ واى سند فى الشريعة امكنهم الاستدلال به على رفض الحكومة الشرعية من اساسها لعدم امتثالها لمطالبتهم تلك ؟ واذا لم يكن

سيدنا على خليفة شرعيا فلم كانوا يطالبونه بالقبض على المجرمين ومعاقبتهم؟ وهل كان سيدنا على زعيما قبليا يقبض على من يشاء ويعاقبه دون اى سند قانونى ؟

والتصرف الذى كان اكثر «لاقانونيه» و «لامشروعيه» هو تصرف الفريق الاول اذ انهم بدلا من التوجه الى المدينه ورفع دعواهم هناك حيث يقيم الخليفه والمجرمون وورثه المقتول وحيث كانت تتم اجراءات المحاكمه ساروا الى البصره وجمعوا الجيوش وحاولوا الاقتصاص لدم عثمان فنتج عن هذا اهراق دم عشرة الوف بدلا من اراقه دم فرد واحد واضطرب نظام الدوله وعمتها الفوضى . فلعمرى أن هذا لسبيل لا يمكن اعتباره اجـراء شرعيا لا فى نظر قانون الله وشرعته فقط بل حتى فى نظر أى قانون من القوانين الدنيويه .

والتصرف غير القانونى الذى يفوق هذا بدرجات ودرجات هو تصرف الفريق الثانى ــ يعنى معاوية ــ الذى قام يطلب القصاص لسيدنا عثمان لا بصفته معاويه بن ابى سفيان بل بوصفه حاكم الشام . فرفض اطاعة الحكومة المركزية واستخدم جند الولايه في تحقيق غرضه هذا وليته طالب سيدنا علي بتقديم قتله عثمان الى المحاكمه ومعاقبتهم وانما طالب بتسليمهم له ليقتلهم بنفسه (١) كل ذلك اشبه بالفوضى القبلية التى كانت فيما قبل الاسلام لا بالحكومة المنظمه التى كانت في عصر الاسلام . وحق المطالبه بدم عثمان كان لورثه عثمان الشرعيين ولم يكن لمعاويه ولو جاز لمعاويه المطالبة به بناء على ما بينهما من صله فبصفته الشخصية لا بصفته والى الشام فمعاويه بن ابى سفيان هو قريب سيدنا عثمان اما ولايه الشام فلم تكن قريبته لقد كان من حقه ــ بصفته الشخصية ــ ان يستنجد بالخليفه ويطالب بالقبض على المجرمين ومحاكمتهم ولكن لم يكن له اى حق على الاطـلاق ــ بصفته واليا ــ ان يرفض طاعه الخليفة الذى بويع بطريقه شرعية والذى

---

(١) الطبرى جـ ٤ ص ٣-٤ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٤٨ ، البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٥٧-٢٥٨ .

كانت ولايات الدولة كلها ــ عدا ما كان تحت امرة معاوية ــ تعترف بخلافته(١) وان يستخدم جيش الولاية التى كان يحكمها فى مواجهه الحكومة المركزيه ويطالب ــ على الطريقه الجاهليه الخالصه ــ بتسليم المتهمين ــ لا الى القضاء ــ بل الى مدعى القصاص ليقتص منهم بنفسه .

وقد ذكر القاضي ابو بكر بن العربى فى « احكام القرآن » الوضع الشرعى الصحيح فى هذه المسأله فقال :

« (بعد استشهاد عثمان) لم يمكن ترك الناس سدى فعرضت الامامة على باقى الصحابه الذين ذكرهم عمر في الشورى وتدافعوها وكان على احق بها واهلها فقبلها حوطة على الامه ان تسفك دماؤها بالتهارج والباطل ويتخرق امرها الى ما لا يتحصل . وربما تغير الدين وانقض عمود الاسلام. فلما بويع له طلب اهل الشام في شرط البيعة التمكين من قتلة عثمان واخذ القود منهم فقال لهم على ادخلوا في البيعه واطلبوا الحق تصلوا اليه فقالوا لا تستحق بيعه وقتله عثمان معك نراهم صباحا ومساء فكان على في ذلك اسد رايا واصوب قولا لان عليا لو تعاطى القود منهم لتعصبت لهم قبائل وصارت حربا ثالثه فانتظر بهم ان يستوثق الامر وتنعقد البيعة العامة ويقع الطلب من الاولياء في مجلس الحكم فيجرى القضاء بالحق ولا خلاف بين الامة انه يجوز تاخير القصاص اذا ادى ذلك الى اثارة الفتنه او تشتيت الكلمه وكذلك جرى لطلحه والزبير فانهما ما خلعا عليا عن ولاية ولا اعترضا عليه في ديانه وانما رايا ان البداءه بقتل قتله عثمان اولى فبقى هو على رأيه لم يزعزعه عما راى ــ وهو كان الصواب ــ كلامهما ولا ان يؤثر فيه قولهما ».

---

(١) ثابت من التاريخ أن خلافة سيدنا على كانت قائمة حتى بعد وقعة صفين على كل الجزيرة العربية وشرق الشام وغربها وكل أقليم وولاية من الدولة الإسلامية وأن الشام وحدها هي التى انحرفت عن طاعته لوقوعها تحت نفوذ معاوية ولهذا لم يكن الوضع الدستورى الصحيح آنذاك هو انتشار الفوضى فى أرجاء الدولة الإسلامية كلها فلا طاعة من الفرد للدولة أما الحق أن الدولة آنذاك كانت فيها حكومة مركزية دستورية شرعية تطيعها كافة الولايات وأن ولاية واحدة هى التى كانت متمردة عليها (أنظر الطبرى ج ٣ ص٤٦٢– ٤٦٣ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٣٧–١٤١ ، البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٢٩ – ٢٥١ .

ثم قال في تفسير الآية « فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله » (الحجرات ٩)

« ان الله سبحانه امر بالصلح قبل القتال وعين القتال عند البغي فعمل علي بمقتضى حاله فانه قاتل الباغيه التي ارادت الاستبداد على الامام ونقض ما رأى من الاجتهاد والتحيز عن دار النبوة ومقر الخلافة بفئة تطلب ما ليس لها طلبه الا بشرط من حضور مجلس الحكم والقيام بالحجة على الخصم ولو فعلوا ذلك ولم يعد على منهم ما احتاجوا الى مجاذبة فان الكافة كانت تخلعه » (١)

المرحلة الرابعة :

تلك هي الشروح الثلاثه التي شرع سيدنا علي — في وجودها — يزاول مهام الخلافه فما ان بدا حكمه — وكان في المدينه الفان من المتمردين . حتى راح اليه طلحه والزبير رضي الله عنهما تصحبه نفر من الصحابه آخرين وقالوا له بايعناك على اقامه الحدود فاستعد ممن قتلوا عثمان فقال لهم **« يا اخوتاه اني لست اجهل ما تعلمون ولكني كيف اصنع بقوم يملكونا ولا نملكهم ها هم قد ثارت معهم عبدانكم وثابت اليهم اعرابكم وهم خلا لكم يسومونكم ما شاء وافهل ترون موضعا لقدره على شيء مما تريدون »** قالوا جميعا **« لا »** قال سيدنا علي **« فلا والله لا ارى الا رأيا ترونه ان الناس من هذا الامر ان حرك على امور : فرقه ترى ما ترون وفرقة ترى مالا ترون وفرقة لا ترى هذا ولا هذا حتى يهدأ الناس وتقع القلوب مواقعها وتؤخذ الحقوق فاعهدوا عني وانظروا ماذا ياتيكم ثم عودوا » (٢)**

فاستأذن هذان الصحابيان الكبيران — طلحة والزبير — سيدنا علي بعد ذلك وذهبا الى مكه وفيها التقيا بأم المؤمنين السيدة عائشه رضي الله عنها واتفقوا على استمداد العون العسكري من البصرة والكوفه — حيث كثرة مناصريهم — بغية القصاص لدم سيدنا عثمان فسار ركبهم من مكه الى البصرة

---

(١) أحكام القرآن ج ٤ ص ١٧٠٦-١٧٠٧ .

(٢) الطبري ج ٣ ص ٤٥٨ ، ابن الاثير ج ٣ ص ١٠٠ ، البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٢٧-٢٢٨

وخرج معهم من بنى امية سعيد بن العاص ومروان بن الحكم . فلما وصلوا الى مر الظهران (وادى فاطمة الآن) قال سعيد بن العاص لشيعته « **وقد زعمتم ايها الناس انكم انما تخرجون تطلبون بدم عثمان فان كنتم ذلك تريدون فان قتلة عثمان على صدور هذه المطى واعجازها فميلوا عليهم باسيافكم** » (كان يقصد طلحة والزبير وغيرهما من اكابر الصحابة لان بنى اميه كانوا يرون ان قتلة عثمان ليسوا من قتلوه فعلا او من اتوا من الامصار للثورة عليه وانما يشترك فى قتله كل من كانوا يعترضون على سياسه سيدنا عثمان بين الحين والآخر او من كانوا في المدينه زمن الثورة ولم يقاتلوا لمنع قتل عثمان رضى الله عنه) . وقال مروان « **كلا بل نضرب بعضهم ببعض فمن قتل كان الظفر فيه ويبقى الباقى فنطلبه وهو واهن ضعيف** » (١)

هكذا يصل هذا الموكب الى البصرة وهو يضم هذه العناصر وجمعوا من العراق جيشا من الوف من مناصريهم .

وفى الطرف الآخر كان سيدنا على رضى الله عنه يعد العدة للسير الى الشام لقهر معاويه واخضاعه فلما علم بتجمع البصرة اضطر لان يفرغ من هذا الوضع اولا . الا ان الكثير من الصحابه ومن هم تحت نفوذهم ـ والذين كانوا يعتبرون ـ بالطبع ـ اقتتال المسلمين فيما بينهم فتنه ـ لم يكونوا على استعداد لمساعدته فى هذا (٢) فكانت نتيجه ذلك ان قتله عثمان ـ الذين كان سيدنا على ينتظر الفرصه ليتخلص منهم ـ كانوا ضمن ذلك الجيش الصغير الذى جهزه سيدنا على رضى الله عنه فكان هذا باعثا على تشويه سمعة سيدنا على وكذلك سببا فى الفتنه .

فلما التقى جيش ام المؤمنين عائشه رضى الله عنها بجيش امير المؤمنين على رضى الله عنه خارج البصرة حاول عدد لا باس به ممن تألموا لما جرى الا يدعوا هذين الفريقين من المؤمنين يقتتلان . ولذا كادت محادثات

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٥ ص ٣٤-٣٥ ، ابن خلدون تكملة الجزء الثانى ص ١٥٥ .
(٢) البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٣٣

الصلح ان تفلح بين الطرفين الا ان قتلة عثمان كانوا بين جند على رضي الله عنه وكانوا يرون تصالح الطرفين ليس في صالحهم ومن ناحيه أخرى كان جيش ام المؤمنين عائشة يضم اولئك الذين كانوا يريدون اضعاف الطرفين بجعلهما يديران رحى الحرب امام بعضهما ولهذا اججوا نيران الحـــرب فوقعت حرب الجمل التى كان اهل الخير في كلا الطرفين يريدون اتقاءها (١)

وفي مستهل حرب الجمل بعث سيدنا على برسالة الى طلحه والزبير يطلب ان يحدثهما فلما جاءاه ذكرهما باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصحهما بالعدول عن الحرب فكانت نتيجه ذلك ترك الزبير لميدان الحرب وتحرك طلحه من الصفوف الاماميه ووقوفه في المؤخرة . (٢) الا ان احد الظالمين هو عمرو بن جرموز قتل الزبير كما قتل مروان بن الحكم سيدنا طلحة حسب ما تقوله الروايات المعروفة (٣) .

على اى حال فقد وقعت هذه الحرب وسقط فيها عشرة آلاف شهيد من الطرفين . وكانت هى الكارثه الثانية العظمى في تاريخ الاسلام بعـــد استشهاد سيدنا عثمان رضى الله عنه زحفت بالامة خطوة اخرى على طريق « الملك » ولقد كان الجيش الذى يقاتل ضد سيدنا على محهزا في اغلبه من البصره والكوفه ولما كان قد سقط — بسبب سيدنا على — خمسه آلاف شهيد وجرح آلاف اخرون لذلك لم يكن هناك امل في ان يحميه ويعاضده اهـل العراق بنفس الروح والمعاضدة والحماية التى بذلها اهل الشام لمعاويه وما التوحد الذى آل اليه معسكر معاوية والانقسام والفرقة التى آل اليها

---

(١) البداية والنهاية حـ ٧ ص ٢٣٧–٢٣٩ .

(٢) الطبرى حـ ٣ ص ٤١٥ ، ابن الاثير حـ ٣ ص ١٢٢–١٢٣ ، البداية والنهاية حـ ٧ ص ٢٤٠–٢٤١–٢٤٧ ، الاستيعاب حـ ١ ص ٢٠٧ ، ابن خلدون تكملة الجزء ٢ ص ١٦٢ .

(٣) طبقات ابن سعد حـ ٣ ص ٢٢٣ – حـ ٥ ص ٣٨ ، ابن حجر تهذيب التهذيب حـ ٥ ص ٢٠ ، ابن الاثير حـ ٣ ص ١٢٤ ، ابن عبد البر الاستيعاب حـ ١ ص ٢٠٧ – ٢٠٨ ويقول ابن عبد البر « ليس بين الثقات اختلاف على أن قاتل طلحة هو مروان مع أنه كان من بين جنده » وقد قبل ابن كثير أيضاً هذه الرواية المشهورة فى كتابه البداية والنهاية حـ ٧ ص ٢٤٧ .

معسكر علي (رضى) في حرب صفين وما تلاها من مراحل الا نتيجة لوقعه الجمل بشكل اساسي . ولو كان ذلك لم يحدث لكان من الممكن جـــــدا مع قيام « الملك » رغم كل العيوب السابقه . والحق ان هذه بعينها هى النتيجه التى كان يتوقع حدوثها مروان بن الحكم من تصادم سيدنا على وطلحة والزبير فيما بينهم والتى من اجلها انخرط مع طلحة والزبير وذهب الى البصرة ومن اسف ان توقعه هذا قد صدق مائه في المائه .

وتصرف سيدنا على رضي الله عنه وما سلكه في هذه الحرب يظهر ــ فى وضوح وجلاء تام ــ الفرق بين خليفه راشد وبين ملك من الملوك فلقد اعلن فى جيشه منذ اول وهله « **اذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عورة** » وصلى بعد النصر صلاة الجنازة على شهداء الطرفين ودفنهم ــ سواسيه ــ باحترام تام . اما جميع الاموال التى تخلفت عن جيش عدوه فقد رفض ــ رفضا باتا ــ اعتبارها اموال غنائم بل جمعها فى المسجد الجامع بالبصرة ونادى فى الناس من يتعرف على ماله فليأخذه . ولقد اشاع الناس ان عليا يريد قتل رجال البصرة وسبى نسائها فنفى هذا من فوره وقال « **وما على ان افعل ذلك مع المسلمين امثالهم بل مع الكافرين** » ولما دخل البصرة اغلظت النساء من كل دار سبابه وشتمه والدعاء عليه فأعلن فى عسكره : « **لا تهتكن سترا ولا تدخلن دارا ولا تهيجن امـــرأة باذى وان شتمن اعراضكم وسفهن امراءكم وصلحاءكم ولقد كنا نؤمـــر بالكف عنهن وانهن لمشركات** » (١) وعامل السيدة عائشه ــ وكانت القائد الحقيقى للفريق المهزوم ــ معامله نهايه في الاحترام والتوقير وارسلها الى المدينه في رعـاية وحمايه واعزاز تام . (٢) وجاءه قاتل الزبير املا فى نيل جائزة على قتله اياه فبشره بجهنم ولما راى فى يده سيف الزبير قال « **سيف طالما جلى الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم** » (٣) . وجاء نجل طلحه للقائه فاجلسه الى جواره فى ود ومحبه كبرى ورد اليه ممتلكاته وقال له « **والله انى لارجو**

---

(١) الطبرى جـ ٣ ص ٥٠٦–٥١٠–٥٤٢ ، ٥٤٤ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٢٢–١٣١–١٣٢ ، البداية جـ ٧ ص ٢٤٤–٢٤٥

(٢) البداية والنهاية ٧ ص ٢٤٥–٢٤٦ ، الطبرى جـ ٣ ص ٥٤٧

(٣) البداية جـ ٧ ص ٢٤٩ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٢٥ ، ابن خلدون تكملة الجزء ٢ ص ١٦٢

ان اكون انا وابوك من الذين قال الله : ((ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين)) (١)

المرحلة الخامسة :

بعد استشهاد عثمان رضى الله عنه (في ١٨ ذى الحجة عام ٣٥ هـ) جاء نعمان بن بشر بقميص عثمان الملطخ بالدماء واصابع زوجته الجليلة السيدة نائلة الى معاوية في دمشق وعرض هذه الاشياء امام اعين اهل الشام استثارة لعواطفهم (٢) فكان ذلك دليلا على ان معاويه كان يبغى القصاص لدم سيدنا عثمان ــ لا بالطريق القانونى ــ بل بطريق غير شرعى والا لما كانت هناك حاجة البتة لعرض قميص عثمان واصابع زوجته المبتورة لالهاب مشاعر العامه واستثارتهم . لان خبر مقتل عثمان في ذاته كان كافيا لاثارة الالم وخلق الغضب في قلوب الناس .

عندئذ كان أول ما فعله على رضى الله عنه ــ بعد اضطلاعه بمنصب الخلافه ــ هو عزل معاوية من الشام في المحرم عام ٣٦ هـ وتنصيب سهل بن حنيف في مكانه . غير ان هذا الوالى الجديد ما ان وصل الى تبوك حتى جاءته عصبة من فرسان الشام وقالت له ((**ان كان عثمان بعثك فحى هلابك وان كان غيره فارجع**)) (٣) فكان هذا علامة واضحة على ان ولاية الشام ليست على استعداد لان تطيع الخليفة الجديد . فارسل سيدنا على رجلا آخر ومعه رسالة منه الى معاوية فلم يرد عليه وانما ارسل في صفر عام ٣٦ هـ طومارا مع رسول من عنده الى سيدنا على فلما فضه على رضى الله عنه لم يجد فيه شيئا فسأله ما وراءك قال ((**ورائى انى تركت قوما لا يرضون الا القود وتركت ستين الف شيخ يبكى تحت قميص عثمان وهو منصوب لهم قد البسوه منبر دمشق**)) فسأله سيدنا على ((**ممن**))؟ **(يعنى من يريدون القود)**

---

(١) ابن سعد جـ ٣ ص ٢٦٤-٢٢٥

(٢) ابن الاثير جـ ٣ ص ٩٨ ، البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٢٧ ، ابن خلدون ص ١٦٩ .

(٣) ابن الاثير جـ ٣ ص ١٠٣ ، البداية جـ ٧ ص ٢٢٨ ، ابن خلدون ص ١٥٢ .

قال((من خيط نفسك))(١) والمعنى الصريح لهذا ان والى الشام لم يحد عن طاعة الخليفة فحسب بل يريد استخدام جيش ولايته في قتال الحكومة المركزيه وانه يبغى القصاص لدم عثمان – لا من قتلته – بل من الخليفة نفسه .

كل ذلك كان نتيجة تولية معاويه قرابه سبعه عشر عاما متصله على ولايه بعينها كانت من الناحيه الحربية غاية فى الاهمية . ولهذا اصبحت الشام بالنسبة له دوله اكثر منها ولايه في الدوله الاسلامية . ولقد ذكر المؤرخون عزل على لمعاويه على نحو يفهم القارىء منه ان عليا كان فيه غير عاقل بالمرة وان المغيرة بن شعبة كان ينصحه ويرشده ويقول له لا تتعرض معاويه لكنه رفض – بجهله – رأى المغيرة فأثار معاوية واستجلب المصيبه في حين ان سير الحوادث الذى نراه من التواريخ التى كتبها هؤلاء المؤرخون انفسهم اذا ما تدبره احد من ذوى البصيرة السياسيه فسيدرك حتما ان اخر سيدنا على في عزل معاوية – عن ذلك الحين – خطأ فاحش فبخطوته هذه اتضح – على الفور – مركز معاويه ولو بقى موقفه مستترا – اكثر من هذا – لكان ستره الخداع وهو اكثر خطورة .

بدأ سيدنا على بعد ذلك يستعد للهجوم على الشام ولم يكن اخضاع الشام لطاعته آنذاك امرا عسيرا اذ كانت الجزيرة العربية والعراق ومصر داخله في طاعته ولم تكن الشام وحدها تستطيع الصمود امامه زمنا طويلا علاوة على ان الرأى العام في العالم الاسلامى وقتذاك لم يكن ليرضى ابدا بأن يقاتل احد الولاة خليفه البلاد بل حتى اهل الشام انفسهم ما كانوا يستطيعون – والحاله هذه – ان يتحدوا جميعا ضد الخليفة ويؤازروا معاوية غير ان الخطوة التى اقدمت عليها السيدة عائشه ومعها طلحة والزبير – في نفس الوقت – والتى اسلفنا الحديث عنها غيرت مجرى الامور كلية اذ اضطرت سيدنا على بن ابى طالب لان يتوجه الى البصرة – لا الى الشام – في ربيع الثانى من عام ٣٦ هجرية (٢).

---

(١) الطبرى جـ ٣ ص ٤٦٤ ، ابن الاثير جـ ٣ ص١٠٤ ، البداية جـ ٧ ص ٢٢٩ ،
ابن خلدون ص ١٥٢-١٥٣ .
(٢) ابن الاثير جـ ٣ ص ١١٣

ولما فرغ سيدنا على من حرب الجمل ـ فى جمادى الاخرى ٣٦ هـ ـ عاد الى قضيه الشام فبعث جرير بن عبد الله البجلى برسالة الى معاويه حاول فيها ان ينصحه بقبول طاعه الخلافة التى اجتمعت الامة عليها والا ينسلخ عن الجماعه ويبث فيها الفرقه والانقسام غير ان معاويه ترك سيدنا جرير مدة دون ان يجيبه بنعم او لا وظل يماطله ويسوفه ثم تشاور مع عمرو بن العاص وقرر قتال سيدنا على والقى عليه مسئوليه دم عثمان رضى الله عنه فقد كان كلاهما ـ معاويه وعمرو بن العاص ـ على يقين من ان جيش على لن يستطيع التوحد ـ بشكل تام ـ والقتال تحت لوائه وان العراق لن تحميه فى اطمئنان وارتياح مثلما كان اهل الشام يحمون معاويه . (١)
وفى تلك الاثناء التى كان معاويه يماطل فيها جرير بن عبد الله رسول سيدنا على التقى جرير ـ فى دمشق ـ بذوى النفوذ من اهل الشام واقنعهم بعدم مسئولية على عن دم سيدنا عثمان فضاق معاوية بذلك ووكل الى احد رجاله ترتيب الاتيان ببعض الشهود ليشهدوا امام اهل الشام ان عليا وحده هو المسئول عن قتل سيدنا عثمان فجاء بخمسه رجال شهدوا امام الناس ان عليا قتل عثمان رضى الله عنه (٢)

اتخذ سيدنا على ـ بعد ذلك ـ اهبته وجهز معاوية جيشه وسار سيدنا على من العراق وخرج معاويه من الشام وقصد كلاهما الاخر فالتقى الفريقان عند صفين على الجانب الغربى لنهر الفرات قرب الرقة وسبق جند معاوية فاستولوا على ماء الفرات ومنعوا جيش على من الماء فقاتلهم جيش على واجلاهم عنه ثم امر على جنده ليأخذوا من الماء حاجتهم ويتركوا جيش معاويه يأخذ ما يشاء منه (٣)

وفي مستهل ذى الحجة ـ قبل بدء الالتحام المنظم ـ بعث على بوفد الى معاوية لاتمام الحجه فرد عليهم « **انصرفوا من عندى فليس بينى وبينكم**

---

(١) الطبرى جـ ٣ ص ٥٦١ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٤١-١٤٢ ، البداية جـ ٧ ص ٢٥٣ .

(٢) الاستيعاب جـ ٢ ص ٥٨٩ .

(٣) الطبرى جـ ٣ ص ٥٦٨-٥٦٩ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٤٥-١٤٦ ، ابن خلدون ص ١٧٠ .

الا السيف » (١)

دارت المعركة بين الجانبين ثم تعهدا بارحائها الى نهايه المحرم عام ٣٧ هجرية . فأرسل سيدنا عي سيدنا عدى بن حاتم على راس وفد قال لمعاوية ان الناس كلهم قد اجتمعوا على علي ولم يشد عنه غيرك واصحابك فقال لهم : **«فليدفع (علي) الينا قتلة عثمان لنقتلهم ونحن نجيبكم الى الطاعة والجماعه»** ثم ارسل معاوية — بعد ذلك — وفدا الى علي يراسه حبيب بن مسلمة الفهرى فقال لسيدنا علي « **فادفع الينا قتلة عثمان ان زعمت انك لم تقتله ثم اعتزل امر الناس فيكون امرهم شورى بينهم يولونه من اجمعوا عليه»**(٢)

انقضى المحرّم وبدات الحرب الفاصله في صفر من عام ٣٧ هجريه . وفى بداية الحرب اعلن سيدنا علي في عسكره « **لا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم وانتم بحمد الله على حجه وترككم قتالهم حجة اخرى فاذا هزمتموهم فلا تقتلوا مدبرا ولا تجهزوا على جريح ولا تكشفوا عوره ولا تمثلوا بقتيل واذا وصلتم الى رحال القوم فلا تهتكوا ستر ولا تدخلوا دارا ولا تأخذوا شيئا من أموالهم ولا تهيجوا امراه وان شتمن اعراضكم وسببن امراءكم وصلحاءكم » (٣)** .

وفي اثناء المعركه وقع امر بين للناس اى الفريقين كان على حق وايهما كان على الباطل الا وهو استشهاد سيدنا عمار بن ياسر وهو يقاتل معاويه مع جيش علي وكان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عمار حديثا معروفا لا يخفى على احد من الصحابه وقد سمعه كثير منهم وهو يقول له « **تقتلك الفئه الباغية** » وفي مسند احمد والبخاري ومسلم والترمذى والنسائي والطبراني والبيهقي ومسند ابى داود الطيالسي وغيره من كتب الحديث روايات لهذا الحديث رواها ابو سعيد الخدري وابو قتادة الانصاري

---

(١) ابن الاثير جـ ٢ ص ١٤٦ ، ابن خلدون ص ١٧٠

(٢) الطبرى جـ ٤ ص ٣ ، ٤ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٤٧–١٤٨ ، البداية جـ ٧ ص ٢٥٧–٢٥٨ ابن خلدون ص ١٧١ .

(٣) الطبرى جـ ٤ ص ٦ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٤٩ .

وام سلمة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وابو هريرة وعثمان بن عفان وحذيفة وابو ايوب الانصارى وابو رافع وخزيمة بن ثابت وعمرو بن العاص وابو اليسر وعمار بن ياسر وعديد من الصحابة الآخرين رضوان الله عليهم اجمعين ونقل ابن سعد في الطبقات هذا الحديث بعدة اسانيد (١)

ولقد اعتبر جمع من الصحابة والتابعين — ممن ترددوا في امر الحرب بين على ومعاويه — استشهاد عمار علامة فرقت بين من هم على الحق ومن هم على الباطل (٢) .

ويقول ابو بكر الجصاص في كتابه احكام القرآن :

« وأيضا قاتل على بن ابى طالب رضي الله عنه الفئة الباغية بالسيف ومعه من كبراء الصحابة وأهل بدر من قد علم مكانهم وكان محقا في قتاله لهم لم يخالف فيه احد الا الفئة الباغية التى قاتلته واتباعها . وقال النبى صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وهذا خبر مقبول من طريق التواتر حتى ان معاوية لم يقدر على جحده لما قال له عبد الله بن عمر فقال انما قتله من جاء به فطرحه بين اسنتنا . رواه أهل الكوفة وأهل البصرة وأهل الحجاز وأهل الشام » (٣)

ويقول ابن عبد البر في الاستيعاب : **« وتواترت الآثار عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال تقتل عمارا الفئة الباغية وهذا من اخباره بالغيب واعلام نبوته صلى الله عليه وسلم وهو من أصح الاحاديث »** (٤) .

---

(١) ابن سعد ج ٣ ص ٢٥١ حتى ٢٥٣-٢٥٩ .
(٢) ابن سعد ج ٣ ص ٢٥٣-٢٥٩-٢٦١ ، الطبرى ج ٤ ص ٢٧ ، ابن الاثير ج ٣ ص ١٥٧-١٦٥ .
(٣) أحكام القرآن ج ٣ ص ٤٩٢ .
(٤) الاستيعاب ج ٢ ص ٤٢٤ .

وذكر هذا ابن حجر في الاصابه.(١) وكتب في موضع آخر « **وظهر بقتل عمار ان الصواب كان مع على واتفق على ذلك اهل السنة بعد اختلاف كان في القديم » (٢)** .

وكتب الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية في ذكر واقعة قتل سيدنا عمار بن ياسر ان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى قاله لعمار « تقتلك الفئة الباغيه » يظهر منه ان عليا وفئته كانوا على الحق وان معاوية وفئته هم الفئة الباغيه (٣) .

وكان من اسباب امتناع الزبير عن خوض معركة الجمل انه تذكر حديث رسول الله هذا ورأى عمار بن ياسر في جيش على رضى الله عنه . (٤) .

غير انه حين وصل خبر استشهاد سيدنا عمار الى اسماع جند معاوية وردد سيدنا عبد الله بن عمرو بن العاص حديث رسول الله هذا في حضور والده ومعاويه اول معاويه هذا الحديث على الفور فقال « **انحن قتلناه انما قتله من جاء به** » (٥) مع ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل تقتل عمارا الفئه التى تأتى به الى ميدان القتال وانما قال تقتله الفئة الباغية . وبالطبع قتلته فئه معاويه لا فئه على رضى الله عنه .

وفى تالى يوم لاستشهاد سيدنا عمار (العاشر من صفر) دارت معركة عنيفه كاد ينهزم فيها جيش معاوية فأشار حينذاك عمرو بن العاص على معاوية بأن يرفع جندهم المصاحف على اسنه الرماح ويقولوا « **هذا حـ**

---

(١) الاصابة جـ ٢ ص ٥٠٦

(٢) الاصابة جـ ٢ ص ٥٠٢ ويقول ابن حجر فى تهذيب التهذيب «وتواترت الروايات عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لعمار تقتلك الفئة الباغية » جـ ٧ ص ٤١٠ .

(٣) البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٧٠

(٤) البداية جـ ٧ ص ٢٤١ ، ابن خلدون ص ١٦٢

(٥) الطبرى جـ ٤ ص ٢٩ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٥٨ ، البداية والنهاية - ص ٢٦٨-٢٦٩-٢٧٠ ويقول ابن كثير عن تأويل معاوية هذا . « وهذا التأويل الذى ... معاوية رضى الله عنه بعيد » ويقل ملاعلى القارى فى شرح الفقه الاكبر رواية تقول أن ... رضى الله عنه لما بلغه تأويل معاوية قال « فيلزم أن النبى صلى الله عليه وسلم قتل حمزة » (شرح الفقه الاكبر ص ٧٩)

بيننا وبينكم » وفائدة ذلك قالها عمرو نفسه « **فان أبى بعضهم ان يقبلها وجدت فيهم من يقول ينبغى لنا ان نقبل فتكون فرقه بينهم وان قبلوا ما فيها رفعنا القتال عنا الى أجل »** (١) ومعنى هذا صراحة انها كانت مجرد خدعه حربيه ولم يكن المقصود منها اصلًا تحكيم كتاب الله .

وعلى هذا رفع جند معاوية المصاحف فوق رماحهم ونتج عن ذلك ما كان يأمل فيه عمرو بن العاص . ونصح سيدنا على أهل العراق ألف مرة الا ينخدعوا بهذا وان يدعوا الحرب تمضى قضاءها الاخير لكنهم تفرقوا وانقسموا واضطر على آخر الامر لان يوقف الحرب ويعاهد على التحكيم ثم بدا هذا الانقسام على مسألة تعيين الحكام . فأما معاويه فقد نصب من ناحيته عمرو بن العاص حكما وأما سيدنا على فقد كان يريد جعل سيدنا عبد الله بن عباس حكما من جانبه الا ان أهل العراق قالوا هو ابن عمك ونحن نريد رجلا غير متحيز . وأخيرا اضطر سيدنا على ــ تحت اصرارهم ــ لتعيين سيدنا ابى موسى الاشعرى حكما مع انه لم يكن مطمئنا اليه (٢) .

المرحلة السادسة :

هنا كانت آخر فرصة لحمايه الخلافه من الانقلاب الى ملك لا تزال باقيه هذه الفرصة هى ان يقضى الحكمان بما يتفق والمعاهدة التى خولتهما سلطه التحكيم واصدار القرار . ولقد كان اساس التحكيم ــ حسب نص الاتفاق الذى نقله المؤرخون ــ ان « **ما وجد الحكمان فى كتاب الله عملا به وما لم يجداه فى كتاب الله فالسنة العادله الجامعه غير المفرقة »** (٣) غير ان الحكمين لما جلسا مع بعضهما فى دومه الجندل لم يبحثا على الاطلاق عن حكم القرآن والسنه فى هذه القضية فأما القرآن ففيه حكم صريح بأن لو اقتتلت طائفتان من المسلمين فأصح سبيل للاصلاح بينهما هو قهر الفئه الباغيه

---

(١) الطبرى جـ ٤ ص ٣٤ . ابن سعد جـ ٤ ص ٢٥٥ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٦٠ ، البداية جـ ٧ ص ٢٧٢ ، ابن خلدون ص ١٧٤ .

(٢) الطبرى جـ ٤ ص ٣٤–٣٥–٣٦ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ١٦١–١٦٢ ، البداية جـ ٧ ص ٢٧٥–٢٧٦ ، ابن خلدون ص ١٧٥ .

(٣) الطبرى جـ ٤ ص ٣٨ ، البداية جـ ٧ ص ٢٧٦ ، ابن خلدون ص ١٧٥ .

مهما لتعود الى الطريق المستقيم (١) وقد عين النص الصريح لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ــ بعد استشهاد سيدنا عمار ــ أى الطائفتين هى الباغيه في هده القصية كدلك حوت السنه احاديث واضحه في شأن من لم يطع الامير بعد انعقاد الامارة له . وفى الشريعة قوانين وتشريعات واضحة جليه لرفع دعوى القصاص والمطالبه بالدم تكشف عن السبيل الذى سلكه معاوية في المطالبه بدم عثمان رضى الله عنه وما اذا كان رفع دعواه بطريقة صحيحه ام جنح فيها الى طريق خاطىء كدلك لم تكن المهمه المسندة الى الحكمين تقرير ما يعتبرانه ــ من وحى داتيهما ــ امرا مناسبا لائقا انمـــا وكلت اليهما تصفيه الخلاف بين الفئتين اللتين اقتتلتا بالفعل حسب ما في كتاب الله اولا تم السنه العادله ثانيا غير ان هذين الصحابيين الكبيرين لما بدآ محادثاتهما اعفلا كل ذلك وراحا يبحثان في طريقه الفصل في مسألة الخلافة وكيف يكون .

سأل عمرو بن العاص ابا موسى الاشعرى ((**كيف ترى الاصوب في هذا الامر**)) قال ((**ان نخلع هذين الرجلين ونجعل الامر شورى فيختار المسلمون لانفسهم من احبوا**)) قال عمرو ((**والراى ما رأيت**)) تم حرجا على جمع من الناس يضم اربعمائه من طرف على واربعمائه من طرف معاوية وبعضـــا من الصحابه المحايدين فقال عمرو لابى موسى ((**يا ابا موسى اعلمهم أن رأينا قد اتفق**)) فقال عبد الله بن عباس لابى موسى ((**ويحك والله انى لاظنك قد خدعت ان كنتما اتفقتما على امر فقدمه فليتكلم به قبلك ثم تكلم به بعده فانه رجل غادر ولا آمن ان يكون قد اعطاك الرضا بينكما فاذا قمت فى الناس خالفك**)) قال ابو موسى ((**انا قد اتفقنا**)) تم وقف ليخطب فى الناس قائلا ((**انا قـــد نظرنا فى امر هذه الامه فلم نر اصلح لامرها من امر قد اجمع رأى ورأى عمرو عليه وهو أن نخلع عليا ومعاويه ويولى الناس امرهم من احبوا وانى قـــد خلعت عليا ومعاويه فاستقبلوا امركم وولوا عليكم من رايتموه اهـــــلا** وقف عمرو بن العاص بعد دلك وقال : ((**ان هذا قد قال ما سمعتموه وانا خلع صاحبه (يعنى عليا) كما خلعه واثبت صاحبى (معاويه) فانه ولى ابن**

---

(١) سورة الحجرات آية ٩ « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله » .

عفان والطالب بدمه وآحق الناس بمقامه » فلما سمع ابو موسى هـذا قال **« مالك لا وفقك الله غدرت وفجرت »** فقال سعد بن ابى وقاص **« ما اضعفك يا ابا موسى عن عمرو ومكائده »** قال ابو موسى **« وما اصنع وافقنى على راى ثم نزع عنه »** قال سيدنا عبد الرحمن بن ابى بكر **« لو مات الاشعرى قبل هذا اليوم لكان خيرا له »** وقال سيدنا عبد الله بن عمر **« انظروا الى ماصار امر هذه الامه صار الى رجل ما يبالى الى ما صنع والى آخر ضعيف (١)**

والحق ان ما من احد كان يشك في ان الصاحبين قد اتفقا على ما قاله ابو موسى في حطبته فعلا وان ما فعله عمرو بن العاص يخالف ما اتفقا عليـه تماما . ولقد راح عمرو بن العاص ــ بعد ذلك ــ يزف البشرى بالخلافة الى معاوية وما استطاع ابو موسى ان يرى وجهه لعلى رضى الله عنه خجلا وحيا. وقفل الى مكه راسا (٢)

ويعلل ابن كثير صنيع عمرو بن العاص فيقول **« وكان عمرو بن العاص رأى ان ترك الناس بلا امام والحاله هذه يؤدى الى مفسدة طويله عريضـة أربى مما الناس فيه من الاختلاف فاقر معاويه لما راى ذلك من المصلحة والاجتهاد يخطىء ويصيب »** (٣) غير ان الرجل المنصف حين يقرأ ما حـدث منذ رفع المصاحف والى ما انتهى اليه التحكيم يصعب عليه ان يقبل كل ذلك على انه « اجتهاد » ومما لا شك فيه ان جميع صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ــ عندنا ــ يجب احترامهم وتبجيلهم ومن يغفل ما ادوه من خدمات بسبب خطأ صدر منهم فقد احتمل ظلما كبيرا ونسى قدرهم وتطاول عليهم ولكن الامر الذى لا يقل عن هذا تطاولا وتعديا هو محاولة اعتبار خطأ احدهم ــ اذا اخطأ ــ « اجتهادا » لا لشىء الا لانه صحابى ولئن اصبح خطأ الكبار « اجتهادا » نظرا لعلو مكانتهم وعظم قدرهم فكيف لنا ان نمنع من يأتون بعدهم من ارتكاب مثل هذه « الاجتهادات » ؟

---

(١) الطبرى ج ٤ ص ٥١ ، ابن سعد ج ٤ ص ٢٥٦-٢٥٧ ، ابن الاثير ج ٣ ص ١٦٨ ، البداية والنهاية ج ٧ ص ٢٨٢-٢٨٣ ، ابن خلدون ص ١٧٨ .

(٢) البداية ج ٧ ص ٢٨٣ ، ابن خلدون ص ١٧٨

(٣) البداية ج ٧ ص ٢٨٣ .

ان معنى الاجتهاد ان يبذل المرء اقصى ما عنده لتوضيح الحق فان بدر منه خطأ عن غير عمد في سعيه هذا نال اجرا على مجرد سعيه لاظهار الحق ولكن لا يمكن ابدا ان يسمى الخطأ المرتكب وفق خطة مدبرة « اجتهادا » بأي حال من الاحوال والحق ان الاحتراز في الافراط او التفريط سواء سواء حري بالاتباع في مثل هذه الامور فالخطأ لا يصبح خطأ مقدسا ذا شرف لمجرد نيل من ارتكبه شرف صحبة الرسول بل ان الخطأ يظهر اكثر واكثر بعظم مكانة الصحابي وعلو قدره غير ان من اراد الادلاء بدلوه وابداء رايه في هذا عليه ان يحتاط ويكتفي بالقول فقط عن الخطأ انه خطأ ولا يعد من هذا الى الطعن في شخص الصحابي ككل . ان سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه صحابي ولا شك ذو منزلة عالية وقدر جليل وله على الاسلام اياد بيضاء وخدمات جليلة لكنه ارتكب هذين الخطأين اللذين لا مفر امامنا من القول ــ والقول فقط ــ انهما خطأ .

وبغض النظر عن البحث في ان هذا الحكم قد فعل كذا وكذا وان الحكم الثاني قد فعل كيت وكيت فان الاجراء ذاته ــ الذي تم في دومة الجندل ــ كان يخالف تماما اتفاق التحكيم فلقد ظن هذان الصحابيان ــ خطأ ــ ان من اختصاصهما عزل علي ــ رغم انتخابه خليفة للمسلمين بعد مقتل عثمان بطريقة دستورية صحيحة ــ في حين ان اتفاق التحكيم لم يخولهما اي حرف من حروفه سلطة عزله ثم افترضا ــ خطأ ايضا ــ ان معاوية قام في وجه علي يطلب الخلافة في حين انه كان ــ الى وقت التحكيم ــ يطلب دم عثمان لا الخلافة وفوق ذلك كله فقد أخطآ حين حسبا انهما اختيرا حكمين للفصل في امر الخلافة اذ لم يكن لافتراضهما هذا اي اساس البتة في بنود اتفاق التحكيم من اجل هذا رفض سيدنا علي قرارهما وخطب في جماعته :

« الا ان هذين الرجلين اللذين اخترتموهما حكمين قد نبذا حكم القرآن وراء ظهورهما واحييا ما امات القرآن واتبع كل واحد منهما هواه بغير هدى من الله فحكما بغير حجة بينة ولا سنة ماضية واختلفا في حكمهما وكلاهما لم يرشد » (١)

---

(١) الطبري ج ٤ ص ٥٧ .

رحع سيدنا على ــ بعد دلك ــ الى الكوفه واخد يتأهب لمهاجمة الشام ويظهر تماما من حطبه التى قالها رمن حلافته الى اى حد كان يخشى سيطرة الملك على الامه وكيف كان يكافح لحفظ نظام الخلافة الراشدة وحمايته .

قال ى احدى حطبه :

« والله لو ولوكم لعملوا فيكم باعمال كسرى وهرقل » (١)

وقال ى خطبه احرى :

« سيروا الى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا ملوكا جبارين ويتخذوا عباد الله خولا » (٢)

غير ان همة اهل العراق انهارت ثم ظهرت فتنه الحوارج لتضيف الى سيدنا على مزيدا من المتاعب وافلت من يديه زمام مصر وشمال افريقيا بتدابير معاويه وعمرو بن العاص وانقسم العالم الاسلامى في حقيقته الى حكومتين متناحرتين ثم استشهد سيدنا على آخر الامر (رمضان عام ٤٠ هـ) وصالح الحسن معاويه (عام ٤١ هـ) فحلا الجو لمعاوية تماما اما الاحداث التى تلت دلك فكثير ممن كانوا يرون المعارك بين على ومخالفيه مجرد فتنه نظروا فيها فعرفوا ــ خير معرفة ــ ما ضيع سيدنا على حياته في سبيل اقامته والمصير الذى ضحى بروحه ى سبيل انقاد الامه من السقوط فيه .

فقال عبد الله بن عمر في آخر حياته : **« ما اجدنى آسى على شىء من أمر الدنيا الا انى لم اقاتل الفئه الباغية »** (٣) ويروى ابراهيم النخعى ان مسروق بن اجدع كان يتوب ويستغفر لقعوده عن مساندة سيدنا على رضى الله عنه (٣) وقضى عبد الله بن عمرو بن العاص حياته نادما اشد الندم على

---

(١) الطبرى حـ ٤ ص ٥٨ ، ابن الاثير حـ ٣ ص ١٧١ .

(٢) الطبرى حـ ٤ ص ٥٩ ، ابن الاثير حـ ٣ ص ١٧٢ .

(٣) ابن سعد حـ ٤ ص ١٨٧ ، ابن عبد البر الاستيعاب حـ١ ص ٣٠-٣٧ .

(٤) الاستيعاب حـ ١ ص ٣٠ .

نتاله جند على مع معاويه (١)

وتصرف سيدنا على طوال زمن الفتنه كان تصرف خليفه راشد في كل شيء باستثناء امر واحد لا غير يتعذر الدفاع عنه وهو تغييره لموقفه من قتلة عثمان بعد حرب الجمل فلقد كان — حتى وقعه الجمل — ضجرا منهم يتحمل بقاءهم ووجودهم على مضض بغير رضى ولا راحة وكان ينتظر الفرصـــة لينقض عليهم فحين بعث القعقاع بن عمرو الى السيدة عائشه وطلحه والزبير ليكلمهم قال القعقاع — ممثله ومبعوثه — **((وانما اخر (سيدنا على) قتل قتله عثمان الى ان يتمكن منهم ... فان انتم بايعتمونا فعلامة خير وتباشير رحمه وادراك الثأر))** (٢) والمحادثات التى جرت قبيل الحرب بينه وبين طلحه والزبير اتهمه طلحه فيها بأنه المسئول عن دم عثمان رضى الله عنه فرد عليه **((لعن الله قتلة عثمان)) (٣)**

غير ان المحركين للثورة على عثمان والمسئولين عن قتله اخر الامـــر راحوا يتقربون الى سيدنا على بعد ذلك حتى ولى مالك بن حارث الاشتر ومحمد بن ابى بكر والكل يعرف ما كان لهما من ضلع في قتل سيدنا عثمان . فهذا التصرف هو التصرف الوحيد — خلال خلافه سيدنا على بأكملهـــا — الذى لا مناص من القول عنه انه ((خطأ)) .

ولعل قائلا يقول . ان سيدنا على — مثله مثل ســـيدنا عثمان — عهد الى عديد من ذوى قرباه بمناصب كبيرة مثل عبد الله بن عباس وعبيد الله بن عباس وقثم بن عباس رضى الله عنهم وغيرهم غير ان من يقدم لنا هـــذا الاعتراض ينسى ان سيدنا على انما فعل هذا حين امتنع فريق كبير من انجح واصلح واكفأ الصحابه عن ان يمد له يد العون كما انخرط فريق ثان في معسكر خصومه وكان هناك فريق ثالث يخرج فرادى كل يوم من جماعتـــه

---

(١) الاستيعاب جـ ١ ص ٣٧١

(٢) البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٣٧

(٣) البداية جـ ٧ ص ٢٤٠ .

وينصم الى جناح معاوية فما كان امامه ـ والحاله هذه ـ غير ان يستعمل من كان في وسعه الاعتماد عليهم كل الاعتماد وشتان ما بين موقفه هـــذا وموقف سيدنا عثمان لانه عثمان انما فعل ذلك حين كان يعاونه جميع الصحابة الاكفاء في الامه فما كان هناك ما يجبره على استمداد العون من رهطـــه ودويه .

المرحلة الاخيرة :

كان امتلاك معاويه لاعنه الحكم مرحله انتقاليه على طريق تحول الدولة الاسلاميه من الخلافه الى الملك ولقد فهم اهل البصيرة تلك المرحلة فقالوا بحق على ابواب الملك . لذلك نجد سعد بن ابى وقاص يخاطب معاويه ـ بعد البيعه ـ فيقول له ((**السلام عليكم ايها الملك**)) قال ((**وما عليك ان قلت ياامير المؤمنين**)) قال ((**والله ما احب انى وليتها بما وليتها به**)) (١)

وكان معاويه نفسه يفهم هذه الحقيقه ايضا فقال ذات مرة : ((**أنا اول الملوك**)) (٢) بل ان ابن كثير يقول انها لسنه ايضا ان يلقب بالملك بدل تلقيبه بالخليفه لان النبى صلى الله عليه وسلم تنبأ بذلك فقال : ((**الخلافة بعدى ثلاثون سنه ثم تكون ملكا**)) وهذه المدة انتهت في ربيع الاول عام ٤١ هجريه حين تنازل الحسن رضى الله عنه عن الخلافه لمعاويه (٣)

هنا بقيت الفرصة الاخيرة امام عودة الخلافة على منهاج النبوة مرهونه بطريقه تعيين من سيأتى بعد معاوية فاما ان يترك معاوية للناس اختيار من يرونه بتشاورهم ورضاهم فيما بينهم واما ان يرى ان تعيين خليفته في حياته امرا ضروريا لسد باب النزاع فيجمع أهل العلم والخير من المسلمين ليقرروا

---

(١) ابن الاثير جـ ٣ ص ٤٠٥ ؛ ووجهة نظر سعد بن أبى وقاص فى هذا توضحها لنا الواقعة التالية أحسن توضيح (فى زمن الفتنة قال لهابن أخيه هاشم بن عتبة بن أبى وقاص «يا عم ها هنا مائة ألف سيف يرونك أحق الناس بهذا الأمر» فأجابه أريد من مائة سيف سيفا واحدا إذا ضربت به المؤمن لم يصنع شيئا وإذا ضربت به الكافر قطع» البداية جـ ٨ ص ٧٢ .

(٢) الاستيعاب جـ ١ ص ٢٥٤ ، البداية جـ ٨ ص ١٣٥

(٣) البداية جـ ٨ ص ١٦ .

ـ ى حرية تامه ـ من هو افضل الناس واحقهم بولايه عهد الامه . غير ان معاوية عهد لابنه يزيد بولاية العهد ـ خوفا وطمعا ـ فقضى بذلك على هذه الفرصه تماما .

واول من اقترح هذا على معاوية هو المغيرة بن شعبه وكان معاويه يريد عزله من على الكوفه فلما علم بذلك سافر الى دمشق وقابل يزيد وقال له : **((انه قد ذهب اعيان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وآله وكبراء قريش وذوو اسنانهم وانما بقى ابناؤهم وانت من افضلهم واحسنهم رايا واعلمهم بالسنة والسياسه ولا ادرى ما يمنع امير المؤمنين من ان يعقد لك البيعة))** فحدث يزيد اباه بذلك فدعا المغيرة وسأله ما هذا الذى قلت ليزيد قال : **يا امير المؤمنين قد رأيت ما كان من سفك الدماء والاختلاف بعد عثمان وفى يزيد منك خلف فاعقد له فان حدث بك حادث كان كهفا للناس وخلفا منك ولا سفك الدماء ولا تكون هناك فتنة))** فسأله معاوية **((ومن لى بهذا))** قال **((أكفيك أهل الكوفة ويكفيك زياد اهل البصرة وليس بعد هذين المصرين احد يخالفك))** ثم رجع المغيرة الى الكوفة واسترضى عشرة رجال بثلاثين الف درهم على ان يذهبوا فى شكل وفد يكلم معاوية فى امر يزيد وذهب هذا الوفد وعلى راسه موسى بن المغيرة بن شعبه الى دمشق وادى مهمته على احسن وجه فاستدعى معاويه موسى بعد ذلك وسأله **((بكم اشترى ابوك من هؤلاء دينهم))** قال **((بثلاثين الف درهم))** قال معاوية **((لقد هان عليهم دينهم))**(1)

وكتب معاويه الى زياد حاكم البصرة يطلب رايه في هذا الامر (ولايه العهد يزيد) فدعا زياد عبيد الله بن كعب وقال له ان امير المؤمنين قد كاتبنى في كذا وارى في يزيد عيوبا فاذهب اليه وقل له لا تتعجل في هذا فقال عبيد لا تفسد على معاويه رايه وسأذهب الى يزيد واقول له ان امير المؤمنين طلب مشورة الامير زياد في هذا الامر وانه يرى الناس سيعترضون على هذا الاقتراح فهم لا يحبون فيك بعض سلوكك ولهذا يشير عليك زياد باصلاح ما يراه الناس فيك لتستحكم لك الحجة على الناس ويتم ما تريد فاستحسن زياد هذا الرأى وراح عبيد الى يزيد في دمشق وابلغه راى زياد

---

(1) ابن الاثير جـ ٣ ص ٢٤٩ ، البداية جـ ٨ ص ٧٩ وفى ابن خلدون جـ ٣ ص ١٥-١٦ ذكر أجزاء من هذه الواقعة .

وما يشير به عليه من اصلاح لحاله وسلوكه ثم قال لمعاوية لا تعجل في هذا (١)

ويحكي المؤرخون إن يزيد قد اصلح كثيرا مما كان يأخذه الناس عليه . غير أن هناك امرين ظاهرين مما عرفناه في السطور السابقة الاول أن اول حركه في الاتجاه نحو توليه يزيد عهد معاوية لم تكن على أساس عاطفة صحيحة أو شعور صادق حقيقي الته بل ان ما حدث هو ان صحابيا حاطب - من اجل مصلحته - المصلحه الذاتية في نفس صحابي آخر ولمس اوتارها فاقترح عليه ما اقترح دون ان يحفل كلاهما بالطريق الذى يدفعان فيه الامه المحمديه بفعلتهم هذه . والثانى هو يزيد نفسه الذى ما كان احد يرى فيه - بصرف النظر عن كونه ابن معاوية - انه اصلح رجل لزعامة الامه وامامتها بعد معاويه .

ولما مات زياد عام ٥٣ هجريه قرر معاويه ان ينصب يزيد وليا لعهده وطمع يستميل الى ذلك راى ذوى النفوذ والتأثير في الامه ومن ذلك انه ارسل لعبد الله بن عمر مائه الف درهم اراد بها ان يسترضيه ليبايع يزيد فقال عبد الله بن عمر ((**هذا اراد ان ديني عندي اذن لرخيص**)) ورفض أن يأخذها (٢) .

بعد ذلك كتب معاويه الى مروان بن الحكم والى المدينة يقول له انى كبرت سني ودق عظمي واريد ان استخلف خليفة في حياتي فأسأل الناس ما قولهم في ذلك فعرض مروان الامر على أهل المدينه فاستحسنوه فكتب له معاويه بعد ذلك انى قد استخلفت يزيد فعرض مروان ذلك على اهل المدينه وخطب في المسجد النبوى فقال :

((**ان الله ارى امير المؤمنين في يزيد رايا حسنا وان يستخلفه فقد استخلف ابو بكر عمر**)) فقام عبد الرحمن بن ابى بكر وقال ((**كذبت**

---

(١) انظر الطبرى حـ ٤ ص ٢٢٤-٢٢٨ ، ابن الاثير حـ ٣ ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ، البداية حـ ٨ ص ٧٩ .

(٢) ابن الاثير حـ ٣ ص ٢٥٠ ، البداية حـ ٨ ص ٨٩ .

يا مروان وكذب معاويه ما الخبار اردتوا لامة محمد ولكنكم تريـــدون ان أن تجعلوها هرقلبه كلما مات هرقل قام هرقل ان ابا بكر والله، ما جعلها فى أحـــــد مــن ولـــــده ولا من اهـــل بيته » فقال مـــروان « **خذوه فهو الذى انزل الله فيه : والذى قال لوالديه أف لكما ..** (الاحقاف ١٧) ففر سيدنا عبد الرحمن ولجأ الى حجرة السيدة عائشة رضى الله عنها فلما علمت بذلك صاحت « **كذب مروان والله مانزلت فيه انما نزلت في فلان بن فلان ولو شئت ان اسميه لسميته ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن ابا مروان ومروان في صلبه** » وكما رفض عبد الرحمن بن ابى بكر — في ذلك المجلس الذى عقده مروان — قبول يزيد رفضه كذلك سيدنا الحسين بن على وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير رضى الله عنهم اجمعين (١) .

حينئذ طلب معاوية وفودا من مختلف الولايات ثم عرض عليهم الامر فأخذ الناس يردون عليه بخطب الترحيب الا الاحنف بن قيس الذى سكت من دونهم فقال له معاويه : « **ما تقول يا ابا بحر** » قال : « **نخافكم ان صدقنا ونخاف الله ان كذبنا وانت يا أمير المؤمنين أعلم بيزيد فى ليله ونهاره وسره وعلانيته ومدخله ومخرجه فان كنت تعلمه لله تعالى وللامة رضا فلا تشاور فيه وان كنت تعلم فيه غير ذلك فلا تزوده الدنيا وانت صائر الى الآخــره وانما علينا ان نقول سمعنا واطعنا (٢) .**

أخذ معاويه البيعه ليزيد من العراق والشام والولايات الاخـــرى . ثم توجه بنفسه الى الحجاز وهى اهم واكبر وكان فيها اهل النفوذ وذوو التأثير فى العالم الاسلامى ممن كانت تخشى معارضتهم فلقيه الحســـين بن على وابن الزبير وابن عمر وعبد الرحمن بن ابى بكر — خارج المدينة —

---

(١) جاء ذكر هذه الواقعة باختصار فى البخارى فى تفسير سورة الأحقاف وقد نقل تفاصيلها ابن حجر فى فتح البارى عن النسائى والاسماعيلى وابن المنذر وأبو يعلى وابن أبى حاتم كما نقل بعض تفاصيلها الحافظ ابن كثير فى تفسيره نقلا عن ابن أبى حاتم والنسائى ولمزيد من الشرح انظر الاستيعاب جـ ٢ ص ٣٩٣ ، البداية جـ ٨ ص ٨٩ ، ابن الاثير جـ ٣ ص ٢٥٠ وقد كتب ابن الاثير أن وفاة عبد الرحمن بن أبى بكر فى بعض الروايات وقعت عام ٥٣ هـ ولو صح هذا لكان عبد الرحمن غير موجود آنذاك غير أن روايات الحديث الصحيحة تخالف هذا ويقول ابن كثير فى البداية والنهاية أن وفاته حدثت عام ٥٨ هجرية

(٢) ابن الاثير جـ ٣ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ ، البداية جـ ٨ ص ٨٠

فقابلهم مقابلة جافة واغلظ لهم فتركوا المدينة الى مكة فسهل بهذا امر المدينة على معاوية ثم توجه من بعد ذلك الى مكة فدعا نفس هؤلاء الصحابة الاربعة خارج مكة واحسن معاملتهم - على عكس ما عاملهم في المدينة - ولاطفهم وصافحهم ودخل مكة في صحبتهم دون سواهم ثم انفرد بهم وحاول استرضاءهم ليبايعوا يزيد فقال له عبد الله بن الزبير ((**نخيرك بين ثلاث خصال : تصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لم يستخلف احدا فارتضى الناس ابا بكر او تصنع كما صنع ابو بكر فانه عهد الى رجل من قاصية قريش ليس من بني ابيه فاستخلفه او تصنع كما صنع عمر جعل الامر شورى في ستة نفر ليس فيهم احد من ولده ولا من بني ابيه**)) فسأل معاوية باقي الصحابة ((**فانتم ؟**)) قالوا ((**قولنا قوله**)) قال معاوية ((**فاني قد احببت أن أتقدم اليكم انه قد أعذر من أنذر اني كنت اخطب فيكم فيقوم الى القائم منكم فيكذبني على رؤوس الناس فاحمل ذلك واصفح واني قائم بمقالة فاقسم بالله لئن رد على احدكم كلمة في مقامي هذا لا ترجع اليه كلمة غيرها حتى يسبقها السيف الى رأسه فلا يبقين رجل الا على نفسه**)) ثم نادى رئيس حرسه وقال له ((**أقم على رأس كل رجل من هؤلاء رجلين ومع كل واحد منهما سيف فان ذهب رجل منهم يرد علي كلمة بتصديق او تكذيب فليضرباه بسيفهما**)) ثم دخل بهم المسجد واعلن في الناس ((**ان هؤلاء الرهط سادة المسلمين وخيارهم لا يبتز امر دونهم ولا يقضى الا عن مشورتهم وانهم قد رضوا وبايعوا ليزيد فبايعوا على اسم الله**)) فلم يبق ثمة موضع لاعتراض الناس وبذا اخذ البيعة ليزيد من اهل مكة ايضا .

هكذا هكذا قضي على نظام الخلافة الراشدة قضاء مبرما واحدث العائلات الملكية مكان الخلافة . ومن بعدها والى يومنا هذا لم تقم للمسلمين خلافة يرضونها . اما معاوية فمحامده وافضاله معروفة وعلى العين والراس وشرف صحبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم واجب الاحترام ونحن لا ننكر فضله في توحيد العالم الاسلامي تحت راية واحدة من جديد وتوسيع دائرة نفوذ الاسلام في العالم اكثر من ذي قبل ومن يطعن فيه فقد تعدى وتطاول ولكن يجب أن نقول - ونقول فحسب - عن خطئه انه خطأ لأن اعتبار خطئه صوابا معناه انما نعرض مقياس الصواب والخطأ الى خطر كبير .

علم النفس في مقولات اثنين من المعتزلة: العلاف والنظام

الدكتور عبد الرحمن تليلي

(جامعة جنيف)

ناقش المتكلمون ومفكرو المعتزلة طويلا حقيقة النفس والجسم والعلاقة بينهما وطرحوا السؤال التالي:
هل النفس هي الروح وهل هي شيء بدني ام روحي؟
يدرس الدكتور عبد الرحمن تليلي افكار المدرسة الاعتزالية عبر مفكرين من مفكري هذه المدرسة هما:
● ابو الهذيل العلاف المولود في البصرة عام ١٣٥ هجرية ــ ٧٥٢ ميلادية والذي يعتبر واحد من ابرز مفكري المعتزلة والمدرسة الفلسفية الاسلامية على حد سواء.
● ابو إسحق إبراهيم بن سيار النظام المتوفى ــ حسب ابن شاكر الكتبي في كتابه «عيون التواريخ» ــ بين عامي ٢٢١ ، ٢٣١ هجري.

ميز هذان المفكران عند دراستهما الانسان بين عنصرين البدن(الجسم) والنفس، واعتبرا ان القدرة الذهنية والعمل الارادي هما العمليتان اللتان تختص بهما النفس.

يعرف العلاف الانسان كما يلي: «الانسان هو الشخص الظاهر المرئيّ الذي له يدان ورجلان، اما النفس فهي عارض شانه شان عوارض البدن الاخرى»
اما النظام فيقول ان «الانسان هو الروح ولكنها مُداخلة للبدن مشابكة له، وان كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له».

تعريف العلاف: يميز العلاف بين الحياة والروح والنفس قائلا: «النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض»... وزعم انه قد يجوز ان يكون في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل (الله يتوفى الانفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ــ الزمر، ٤٢). هذا هو ما يفسر لماذا يعتبر العلاف الحياة كعارض من عوارض الجسم ينسجم معه، وانها ليست النفس أو الروح وهما قدرتان من قدرات الحياة الذهنية.

وحسب تعريف العلاف يقسم الجسم الى ستة عناصر تطلق الجوانب الستة للجسم: «الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل، واقل ما يكون الجسم ستة اجزاء: احدهما يمين، والاخر شمال، واحدهما ظهر، والاخر بطن، واحدهما اعلى، والاخر اسفل، وان الجزء الواحد الذي لا يتجزأ (يماسّ) ستة امثاله، وانه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الاعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع الستة الاجزاء (ستة الاجزاء)، فاذا اجتمعت فهي الجسم».
ويتكون الكون ــ حسب العلاف ــ من عدد غير متناهي من مواد بسيطة ومنفردة، بكلمات اخرى من «الجواهر الفريدة» وهي جواهر غير مرئية وغير قابلة للانقسام وليس لها اطوال او خواص. وان جميع التغيرات في الكون هي نتاج حركة هذه الجواهر البسيطة. ان الاجسام تلد وتتلاشى، اما بسبب

تجمع هده الجواهر او بسبب تفرقها.

ويعرف العقل (الادراك) بانه القدرة على اكتساب العلم، وهو ايضا القدرة التي يستطيع الانسان بواسطتها التمييز بين الاشياء، وان دور الادراك هو ليس التفكر في المحسوسات فقط بل ايضا اكتساب العلم. فهو -كما يبدو هنا- يرى العقل كقدرة مستقلة ومتميزة عن الحواس قادرة على الاحاطة بالعام والمجرد. ويصبح الانسان ناضجا من ناحية فهمه عندما يدرك عن طريق انوار عقله فقط الحقائق اللازمة.

تعريف النظام: اعتبر النظام «الروح هي جسم، وهي النفس، وزعم ان الروح حيّ بنفسه، وانكر ان تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي، وان سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت افعاله على التولد والاضطرار»

فيرى النظام ان الحقيقة الانسانية تكمن في الروح، لكن الروح هي مادة جسمانية كالجسم وهذه الروح هي ما نسميها النفس او الحياة، وهي ما تحسّس الجسم إنها تدخل كلها اجزاء الجسم كما يدخل الرحيق الزهرة والدهن في السمسم والسمنة في اللبن.

فهو يرى انه قد قدم حلا للمسألة بقوله ان الاجسام جنسان: جنس غير حي وجنس حي، وان الاجسام الحية لا يمكنها ان تصبح غير حية، ولا غير الحية ان تصبح حية وان النفس هي بالضبط هذه الاجسام الحية.

فالحياة هي الخاصية الاساسية التي تميز النفس عن الجسم. هنا يجب التذكير ان المعتزلة يرون ان الجسم هو آفة وحبس عليها. وبهذا الصدد يرى النظام البدن (او الجسم) كعائق للنفس فهو حبس لها يضغط عليها. من ناحية اخرى لم يدخر المعتزلة وسعاً في دراسة وحدة النفس والجسم وقالوا بتفضيل النفس لأنها قادرة على الامساك بالقانون المعنوي بهذا تمتلك حرية التحرر من هذا الحبس او الخضوع له. فاستنتج المعتزلة بتلبس الانفس للاجسام المطهرة وصولا للذة او للالم، لأن النفس لا يمكن ان تكون الا متحدة بالجسم. فكثير من المعتزلة يرون ان الانسان الذي هو جُماع الذرات، وان الله سبحانه وتعالى يُدمج عارض «الحياة» في الجوهر الجسماني. بهذا المعنى لن يستقر للنفس قرار (السيكولوجيا)، تماما كافتقاد الجواهر لاية حقيقة (تكوينية ـ Ontologique)، ففي كل لحظة، ومع كل شهيق أو زفير، يعيد الله سبحانه وتعالى خلق مبدأ التوحيد. إذ لا وجود للجوهر من غير العارض، وان العارض لا يحيا الا مؤقتاً. فيحل الموت عندما يوقع الله عارض الموت على عارض الحياة. وعارض الحياة ضرورة لابد منها لوجود النفس والروح ويستخلص النظام بان الجسم ما هو سوى مجموع تلك العوارض وتلك المعطيات المحسوسة التي تداخلنا. فالعوارض يحتضنها الجسم والعكس صحيح أيضا. فاللون والالم والرائحة والصوت والحرارة والرطوبة هي في ان واحد اجسام خاصة للعوارض. وان الجسم ما هو في الحقيقة سوى مجموع العوارض.

حسب هذا «التجديد» طرح النظام نظريته حول دخول الاجسام مكان واحد. فالانسان -كما يقول- لا يلحظ الاشياء الموجودة الا بواسطة المداخلة والملامسة. لهذا يقول: « وحدها الاجسام مرئية، مسموعة، ملموسة، محسوسة». بينما رأى العلاف إستحالة تداخل جسمين، لانه اقام رابطة وثيقة لا انفكاك فيها بين العارض والجسم، ولأن كل جسم يحتل مكانا محددا، فلا يمكنه لذلك ان يحتل هذا المكان مع جسم آخر في الوقت ذاته. وهذه هي نظرية جميع المعتزلة فيما عدا النظام.

ويقول حول الحواس: «ان النفس تُدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والانف والعين. لا ان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وان الانسان يسمع بنفسه، وقد يعم لآفة تدخل

عليه، وكذلك يُبصر بنفسه، وقد يَعمى لآفة تدخل عليه!. وزعم ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (تلميذ النظام، ومن مفكري القرن الثالث، والمتوفى عام ٢٢٥هـ) في دعمه لنظرية النظام قائلا: «ان الحواس جنس واحد، وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع، ومن جنس سائر الحواس، وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي مواضع الحساس، والحواس، لا غير». ويقول الجاحظ ايضا: «فالحساس ضرب واحد، والحس ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة اضرب: مختلف كالطعم واللون، ومتفق... ومتضاد كالسواد والبياض».

مما تقدم يمكن القول ان الجسم -حسب النظام- هو الشكل الخارجي للروح وللنفس وهما فقط ما يكونان طبيعة الانسان. فالجسم هو ببساطة اداة النفس، إنه عاملها. ويرى النظام ان افعال الانسان البدنية والروحية هي تحولات ليس إلا. فالراحة عند الانسان -مثلا- هي حركة نحو التوقف، وان المعارف والافعال الارادية هي من حركات النفس.

واخيرا يستنتج الدكتور تليلي ان المعتزلة يرون ان الانسان يَخضع للمسائل المعنوية التي لا وجود لها بدورها بدون الشريعة، وبدون قابلية الادراك القادرة على الامساك بهذه الشريعة. وهذا امر يصح قبل الرسالة ايضا، وبمعزل عن قدرة الخضوع لهذه الشريعة او لا... فالمسؤولية لا يمكن اخذها في الاعتبار الا على هذا الاساس.

العالم الاسلامي ...
والاستعمار الحديث

راشد الغنوشي

ما فتىء الدور السياسي للاسلام في الصراعات الدولية يتأكد يوما بعد يوم وخاصة بعد انتصار الثورة الاسلامية الايرانية واندلاع الثورة الافغانية ، حتى ان مجلة كبيرة كمجلة «لوبوان» الفرنسية اعتبرت اهم رجل اثر في توجيه الاحداث في السنة المنصرمة هو النبي العربي محمد (صلى الله عليه وسلم) بل ان الدكتور ميشال هارت في بحثه عبر تاريخ البشرية كله عن الرجال الذين كان لهم الفضل في صناعة الاحداث وتحويل مجرى التاريخ احصى مائة عظيم لم يتردد في اعتبار النبي العربي على رأسهم جميعا .

وليس تأثير الاسلام في اتجاه التاريخ بالامر الجديد ، فلقد كان الاسلام منذ ان تشرفت البشرية باشراقة شمسه ثورة شاملة على الظلم والطغيان ودعوة ملحة الى المساواة والتحرر على جميع المستويات ، حتى انه ليتعذر كما يقول المؤرخ الاميركي بريفلوت ان نجد جانبا من جوانب الحضارة الحديثة لا تمت للاسلام بصلة واخصها المنهج العلمي نفسه

ورغم النكبات المتوالية على الاسلام بداية من الانقلاب الاموي الذي اتجه بالدولة وجهة كسروية وأبعد الاسلام شيئا فشيئا عن التأثير في الحياة السياسية ليقصر تأثيره على النشاط الثقافي والتربوي والروحي ، وما نتج عن ذلك من انحراف لمفهوم الدولة ، وتوالي الانظمة الدكتاتورية التي ابعدت الجماهير عن ممارسة دورها السياسي ، وتوجيهها الى حياة اللهو والميوعة مع ابي نواس وبشار ، او الى حياة الزهد والشطح الصوفي بحثا عن نشوة روحية مع ابي العتاهية وابن الفارض والحلاج وابن عربي مما اصاب الحياة الاسلامية بالركود وهيأ المناخ الملائم للغزاة والمغول والصليبيين القدامى ثم الصليبيين الجدد مع بونابرت واخوانه من المستعمرين .. اؤلائك الذين ادركوا حق الادراك ما ينطوي عليه الاسلام من امكانات ثورية تحررية شاملة مخططوا بدقة وعناية فائقة بعد ان وضعوا ايديهم على مقاليد الامور في العالم الاسلامي ولافراغ الاسلام من مضامينه الثورية عن طريق سيطرتهم على مراكز الدراسات والبرمجة

التربوية فنشأوا جيلا من المسلمين لا يتصور الثورة الا مضافة الى فرنسا او ايطاليا او بريطانيا او روسيا او الصين اخيرا ، وربطوا في ذهنه ربطا محكما بين الاسلام وكل ما هو رجعي انحطاطي

ورغم ما اصاب الاسلام من جراح الغزاة القدامى والمحدثين فما وهن منه عزم ولا فترت همته عن مقاومة الغزاة الذين فرضوا هيمنتهم على العالم الاسلامي ، يمتصون ثرواته ويئدون روحه ، فقامت الحركة الاصلاحية تنفض الغبار عن الاسلام وتزيل الرماد الذي اهيل على نيرانه المتأججة ، وكان من نتيجة ذلك ان دبت الحياة في كيان العملاق فتنادى المسلمون للجهاد ضد الكافر المغتصب ، وتسابقوا الى الشهادة ، حتى ادرك المستعمر كما يقول العجوز الاستعماري الجنرال ديغول في مذكراته تعليقا على الجهد الذي بذله لانقاذ فرنسا من تورطها الاستعماري محددا دوافعه **«لقد ادركنا ان عملية الاستعمار غدت غير مربحة»** فانسحبت الجيوش الاستعمارية تباعا تجر اذيال الخيبة . ولكن كما ينسحب الجراد تاركا وراءه فراخه .

العالم الاسلامي
ومرحلة الاستقلال

انسحبت الجيوش الغازية واعلن عن قيام سلسلة من «الدول المستقلة» ، في العالم الاسلامي ، ولكن ما هي الاسس التي ستقوم عليها هذه الدول ؟ من اين ستستمد القيم والمثل التي سترسي على اسسها برامجها في التربية والثقافة والاقتصاد ؟ لم يكن امام النخبة المثقفة (وهي نخبة تربّت في حجر الاستعمار) من الوقت ولا من المؤهلات النفسية والثقافية ما يمكنها من البحث خارج الغرب عن نموذج بديل عن النموذج الغربي وبحكم الميل الطبيعي الى السهولة والاعجاب بالغرب اندفعت النخبة المثقفة بكل حماس تحطم بقايا الحياة الاسلامية لتقيم على انقاضها نموذجا ليس اسلاميا بالتأكيد ، ولكنه ليس بالغربي ايضا انّ له من الغرب مظاهره الازياء ، العمارة ، اللغة ، التنظيم الاداري انه انموذج يحاول محاكاة الغرب لا من موقع العزة والثقة بالنفس ، بل من موقع المركبات النفسية ، فجاء انموذجا شبيها بالمسوخ ، وما كان لهذا الانموذج المسيخ ان يورث الجيل الجديد مشاعر العزة ويملأ أفئدته بالمثل الكفيلة بدفعه الى العطاء وتجاوز الذات والتضحية ، وفي سبيل ماذا سيضحي هذا الجيل بعد ان تحطمت مثله وقيمه ، فما بقي له من هدف في الحياة غير الرفاه واللذة واللعب ؟

فلا عجب والحال هذه ان تمنى بالفشل مخططات التنمية في العالم الاسلامي ، بل ان يكون الفشل مآل كل معركة يخوضها هذا العالم ، لانه يقاتل مسلوب الروح عديم

مواعث مقهور الارادة ، تطحنه الانظمة المستبدة ويدله الفقر والحرمان

اي استقلال يمكن ان نتحدث عنه في العالم الاسلامي ؟

على المستوى الاقتصادي لا يزال العالم الاسلامي موثقا بقوة الى المراكز المالية الكبرى ،تسلب ثرواته بأبخس الاثمان ، وتنقل كاهله أزمات الغرب ، فالغرب هو الذي يقيّم عملته ، وهو الذي يتوسط في كل عملية تجارية حتى بين بلدين اسلاميين ، ورغم الثروات الطائلة التي يملكها العالم الاسلامي لا يزال تابعا دليلا للسوق الدولية الكبرى وللشركات الغربية ، ولا يزال الحديث عن الدينار العربي او الاسلامي او السوق العربية او الاسلامية حديث حالم ، ولا يزال كل بلد اسلامي مربوطا تقريبا الى البلد الذي كان يستعمره وكأن ذلك يحدث بدافع الحنين اليه

على المستوى السياسي بعد قرابة نصف قرن من الاستقلال في العالم الاسلامي لا يزال هذا العالم ممزقا الى شظايا ، كلما تقدم الى الوحدة خطوة تراجع عنها خطوات تتقاسمه المعسكرات الكبرى ، فمن منحاز الى شرق ومن منحاز الى غرب ، لا يجرؤ المسلم ان ينتصر لأخيه المسلم ولو بكلمة حتى يستأذن اسياده ، فان أذن له والا امتنع ، فلقد احست بالحرج كثير من الدول الاسلامية في تأييد افغانستان في معركتها مع المستعمر الروسي ، بل ان بعضها وقف في صف الغزاة الروس وفي معركة الاسلام في ايران مع الامبريالية الاميركية لم تتردد بعض الدول الاسلامية في التصويت الى جانب القرار الاميركي بفرض حصار اقتصادي عالمي على بلد اسلامي هو ايران

ان هذا الاستقلال السياسي لا يمكن ان نظفر له على اثر في غير الشعارات والرايات او في القطيعة الصارمة بين ابناء الامة الواحدة ففي هذا النطاق هناك استقلال تام مقابل الارتباط التام بالغرب .

على المستوى الثقافي والتربوي لا يزال النموذج الثقافي والتربوي الذي صاغه الغرب للانسان هو السائد في العالم الاسلامي ، فالفنون والآداب والازياء واشكال العمارة وتأثيث البيوت واعداد حفلات الافراح والاستقبال والمسرح والسينما وبرامج التعليم والاعلام بصفة عامة لا تزال تنطلق في عملها من اعتبار ان الغرب هو النموذج للمدنية ، وان الخروج عن اطاره تخلف ورجعية . ولا يزال الجدال قائما في كثير من البلدان حول التعريب ومدى قدرة اللغة العربية على استيعاب العلوم ، بل لم يتردد الوزير الاول التونسي في افتتاح اجتماع لمنظمة التربية والعلوم لجامعة الدول العربية من الالحاح على ضرورة تعلم العلوم باللغات الاجنبية

على مستوى القانون والتشريع رغم ان اغلب البلاد الاسلامية تحلي دساتيرها بالاسلام ، فان هذا الاعلان لا يلقى اليه بال عند الشروع في سن القوانين واللوائح التي تنظم سير العمل في مؤسسات الدولة ، بل ترى بيوت الدعارة والخمارات ودور القمار والمعاملات الربوية وعروض الرقص والتعري تفتح بترخيص من السلطات الرسمية ، ويتولى القانون واعوان السلطة حمايتها

من الاستعمار المباشر
الى الاستعمار غير المباشر

فاي معنى بقي للاستقلال الذي يمكن ان نتحدث عنه في العالم الاسلامي ونقيم معالم الزينة للاحتفال به ؟ ان جلّ ما انتهت اليه حروب التحرير في العالم الاسلامي ان تحولت هذه البلدان من مرحلة الاستعمار المباشر الى مرحلة الاستعمار غير المباشر ، وهو اشد وانكى ، لانه يضعف فينا روح المقاومة ويقذف بنا الى العيش على هامش الحياة نتخبط في عالم الاوهام

يقظة الاسلام واستمرار حركة التحرير غير ان الاسلام الذي استطاع ان يقهر جيوش الاستعمار فتنقلب صاغرة ، لم يلق بعد سلاحه ، انه لا يزال زاخرا بطاقات ثورية هائلة على كل صعيد

وان ما شهدته ايران من ثورة تحررية شاملة ليس الا انطلاقة لمرحلة جديدة من كفاح الاسلام التحرري ضد قوى البغي والطغيان ، ولن تنتهي ثورته ما دام في الارض جبارون يذلون الانسان ويسرقون خبزه ويعتدون على كرامته

ولئن استطاع الغرب ان ينمّي ثمار الحضارة الاسلامية ويفجّر من المادة طاقات هائلة ، فقد عجز ان يضعها في خدمة الانسان وتنمية كيانه المعنوي لفقدانه للرؤية الايديولوجية الشاملة التي تحيط الكيان الانساني من جميع جوانبه المادية والمعنوية ولا تضحي بجزء لحساب الآخر

فهل من عجب ان تتجه الانظار وخاصة خلال السنوات الاخيرة ، الى الاسلام تبحث لديه عن رؤية حضارية شاملة تكفل تنمية كل طاقات الانسان وملكاته ، وتضع اطارا اساسيا للاجتماع البشري يحل في العلاقات البشرية التعاون محل الاستغلال والسيطرة ؟!

نحرر انفسنا اولا اننا لن نقدر ان نحرر العالم ما لم نحرر بلادنا من هيمنة القوى الاستعمارية الغربية والشرقية ، ونحقق استقلالنا الحقيقي كثمرة للثورة التحررية الشاملة التي اخذت تندلع في كل مكان من العالم الاسلامي ، معلنة حق الجماهير في العيش الكريم وفي تقرير مصيرها ، وتحطيم الطواغيت التي تذل الانسان وتعلن عن حضارة الانسان «حضارة الاسلام» ثورة المستقبل

دور العلماء ونفوذهم في ارض الهوسا
قبل عام ١٨٠٤م

أحمد محمد كاني

إن تاريخ دحول الاسلام الى ارض الهوسا غير معروف تماماً الا ان الرأي الشائع والمقبول هو ان الاسلام بدأ بدخول المنطقة في وقت ما قبل القرن الخامس عشر وبيدو ان الاسلام انتشر في هذه البقاع بطرق سلمية عن طريق هجرات اقوام تعرف بأسم «الوانغراوا» التي جاءت من غرب القارة الافريقية

ففي وقت ما من دلك التاريخ غادر ٢٦٣٦ شخصاً من «الوانغراوا» ارض «مَيا» برعامة **الشيخ عبد الرحمن زيت** بقصد اداء فريضة الحج في مكة المكرمة وخلال مرورهم في ارض الهوسا عبروا بلاد الكوبير والارين والكاتسينا قبل ان يستقروا في ارض الكانا ولكن بعض انصار الشيخ عبد الرحمن استقر في ارض الكوبير والكاتسينا

وسرعان ما احدث اختلاط «الوانغراوا» بالجماعات الساكنة في ارض الهوسا تحولات كبيرة في الحياة السياسية والاجتماعية للسكان وكان من نتيجتها ان بدأ الاخيرون بالتعرف على الاسلام والدخول فيه بل خاطب المسلمون القادمون من الخارج الحكام، واخذوا باقناعهم بالاسلام وبترك دياناتهم القديمة القائمة على عبادة ما يسمى «الايسكوكي»

ادى انتشار الاسلام الى تحولات اساسية في البنى السياسية القائمة ولعل من اهم ما قاد اليه هو انتشار المدارس. وهنا اقترن نشر الاسلام بمحاربة الجهل والامية

وخلال الاعوام ١٤٥٢ ـ ١٤٦٣ شهدت بلاد الهوسا موجة اخرى من المهاجرين من العلماء الذين جاءوا من غرب السودان، من مَيل ايضاً، ولكن من اقوام«الفيلاني» وقد أدى استقرارهم الى استكمال عمل من سبقهم من المسلمين في حين شهد القرن الخامس عشر الميلادي قدوم علماء من «سوريو»، كانوا برفقة امير منفي من هناك اسمه «داكاسي»

بدات ارض الهوسا تعرف بعض الكتب الاسلامية واولها القرآن الكريم ويمكن تسجيل انتشار الكتب التالية خصوصاً من كتابات الفقه المالكي

المدونة الكبرى، للتنوخي تلميذ الامام مالك والمتوفى عام ٨٥٤
الرسالة، للقيرواني المتوفى عام ٩٩٦
المختصر، لخليل بن اسحق المتوفى عام ١٣٦٥ ـ دد

ويذكر هنا انه حال وصول اي كتاب لبلاد الهوسا فان استنساخه كان يجري على قدم وساق تسهيلا لنشره والاستفادة منه الى اقصى الحدود لهذا رأينا ازدهار صناعة الاستنساخ، وهذا ما يفسر ازدهارها الى يومنا هذا في نيجيريا

وعدا كتب **الفقه والحديث** اعلاه فقد ادخلت اقوام «**الفيلاني**» كتباً تتناول مسائل **التوحيد**

اما النظام التعليمي الذي تطور بدوره فقد اعتمد بدرجة رئيسية على المعلم الذي كان يرشد طلابه ويحدد لهم الموضوعات الى ان يتمكن الطلاب من فرع من فروع المعرفة وبشكل عام كان التلاميذ بين سن السادسة والرابعة عشر، كانوا يحفظون القرآن الكريم ويحصلون على معرفة كافية في اللغة العربية اما بالنسبة الى من يريد مواصلة دراسته فكان عليه التعمق اكثر في اللغة العربية وقواعدها واصولها

ومن الاسماء التي لعبت دورا كبيرا في توطيد اركان الاسلام في هذه البلاد خلال الربع الاخير من القرن الخامس عشر يجب ذكر **عبد الرحمن عبد الكريم المغيلي** الذي جاء الى بلاد السودان من شمال افريقيا عُرف الشيخ عبد الرحمن المغيلي بعلمه وتقواه واختلط بالعامة والمتعلمين والحكام.. ويبدو انه لعب دوراً مهماً

مع الفئة التالتة فكتابه **تاج الدين فيما يجب على الملوك** هو ارشادات للحكام ورجال الادارة تحدد لهم واجباتهم الشرعية إزاء رعاياهم وفيما يخص شؤون الحكم والادارة.

وفي نهاية القرن الخامس عشر حظت بلاد الهوسا باهتمام الامام **جلال الدين السيوطي** (١٤٤٥ ــ ١٥٠٥) الدي اولى اهمية خاصة لبلاد التكرور ولبلاد الهوسا ويبدو ان هدا الاهتمام قد تأتى بفعل الاتصالات التي كانت تتم بالحجاج الذين يمرون بمصر وهم في طريقهم الى مكة المكرمة

وقد لاقت كتب السيوطي رواجا في بلاد الهوسا وخصوصاً كتبه

تاريخ الخلفاء

الكواكب الساطعة

تفسير الجلالين

وللسيوطي رسائل مع حكام بلاد الهوسا ينصحهم فيها باقامة العدل وذلك بتطبيق احكام الشريعة وبرعاية الفقراء والضعفاء وحمايتهم من الاقوياء وقد عني السيوطي، شأنه شأن المغيلي، بحقوق العبيد وحارب تلك العادات التي كانت تضحي بعبد او بعبدة عن مرض الحاكم

ومع القرن السابع عشر، وبازدياد المدارس المحلية، تكونت بالتدريج طبقة متفقهة من ابناء بلاد الهوسا انفسهم ففي هده الحقبة يُلاحظ تطور النشاطات والمراكز المحلية والتعليمية في كاتسينا وياندوتا وكيرمس‌رانكو.

أحد هؤلاء المتعلمين هو **ابن الصباغ** الذي وصفه محمد بيلو بـ «مسرب المعرفة». وصار لأبن الصباغ كتابات عديدة منها

تعليقه على عشرينيات الفراري.

قصيدة في مدح السلطان علي لانتصاراته على «الجكنس» الذين هددوا في وقت من الاوقات برنو

كتاب في تحصيل المعرفة بابوابه المتعددة والدي يُعد كتاباً تعليمياً للمدارس.

وبرز ايضاً **محمد دان مساني** الذي لعب دورا بارزا في نشر المعرفة في بلاد الهوسا ولد في كاتسينا في عام ١٥٩٥ وكان تلميذاً لأس الصباغ وله كتابات منها

النفحات العشرينية في شرح العشرينية.

نزوغ الشمسية في شرح العشرينية، والتي هي تعليق على اراء الفقيه المالكي المعروف **الرفاعي العشماوي.**

ازهار الربى في اخبار يورب.. والكتاب ترجمة لعلماء يورب، ويشير الى العلاقات التي كانت سائدة بين بلاد الهوسا وبلاد يورب وهذا المخطوط ما زال مجهولا لم ير النوربعد

وهناك عالم ثالث برز في القرن الثامن عشر والذي لعب دورا فكريا كبيرا وهو **محمد الكتسيناو** (المتوفى في ١٧٤١) راجت اعمال هذا العالم بين علماء الشرق الاوسط واشار اليه عبد الرحمن الجبرتي فيما يخص عمله حول الرجال والتاريخ المسمى **عجائب الاثار في التراجم والاخبار.** وان العديد من اعمال الكتسيناو موجود اليوم في مكتبات القاهرة والمغرب ولندن ونيجيريا ومن بين هذه الكتابات يمكن الاشارة الى

منح القدوس (حول المنطق)

بلوغ الارب من كلام العرب (في النحو)

وكذلك اعمال اخرى في التصوف والفلك

دور البورنو في الحياة الفكرية لبلاد الهوسا

لعب عدد من علماء البورنو دورا مهما في الحياة الفكرية لبلاد الهوسا واحد هؤلاء **هو محمد بن عبد الرحمن البرناوي** (المتوفى عام ١٧٥٥) والذي تعتبره بعض المصادر احد رواد حركات الاصلاح الاسلامية في وسط السودان وقد انتشرت بعض اعماله **كشرب الزلال** في بلاد الهوسا قبل القرن التاسع عشر وبعده. ومن كتبه ايضاً **الكوكب الذري في نظم ما جاء في الاخضري** وهو تعليق على الكتاب الفقهي الذي كتبه الفقيه الجزائري عبد الرحمن الاخضري في القرن السادس

عشر وقد أشار الى أعماله عثمان بن محمد بن فودي في كتابيه **بيان وجوب الهجرة** و **سراج الاخوان**. واشار عثمان فودي في الفصل الحادي عشر من **البيان** الى شرب الزلال فيما يحص مسألة عدم شرعية منح الهدايا الى الحكام المحليين. ولاسناد وجهة نظره هذه أستند الشيخ عثمان الى البرناوي في قوله بحرمة الاكل عند الحاكم مما انتزعه بدون حق كما أشار البيان الى المسائل التي اثارها شرب الزلال والمتعلقة بالحزية والحراج والفيء ومسائل التملك والحقوق المترتبة عليها. كما اشار الشيخ عثمان بن فودي في كتابه سراج الاخوان الى شرب الزلال في ابوابه المتعلقة بجوانب الشؤون المعاشية والزراعة والتجارة والصناعة

اما الشخص الاخر من علماء البورنو من الذين لعبوا دورا بارزا في الحياة الفكرية لبلاد الهوسا فهو **الطاهر بن ابراهيم الفلاتي** والمعروف بأسم **الطاهر الفوم** والذي انتشرت اعماله في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وقال عنه صاحب **انفاق الميسور** بانه عالم اوحد في علوم الفقه والتوحيد ومن كتبه

الباب المسدود

بسم ربي ابتداءي

وهما مؤلفان ينتقد فيهما معاملة «المي» له ويتعرض لبعض العادات السيئة في وقته انهما كتابان يحملان خلفيات سياسية معينة وله ايضا

نظم العقيدة الكبرى: وهو في علم التوحيد

الدرر اللوامع: وهو كتاب في علم الصرف والنحو

ولابد من الاشارة الى هجرة بعض اقوام «الملام» من بورنو الى زازو في القرن الثامن عشر واحتلالهم دورا مؤثرا ويقال ان هذه المجموعة المعروفة بأسم «ملامن انكوار كونا» قد اثرت على الحاكم سركن زازو حاتو في نهاية القرن الثامن عشر لاسناد جهاد **شيخو عثمان بن فودي**

جبريل بن عمر: وصل العمل الفكري قمته في بلاد الهوسا في القرن الثامن عشر، وذلك كما اشارت اليه كتابات القرن التاسع عشر بفضل ما نقله لنا **عبد الله بن فودي** في كتابه **تزيين الورقات** و **ايداع النسوخ** و **محمد بلو** في **انفاق**

ميسور. في هذه المؤلفات هناك عرض وافي عن تطور التعليم ونظام الدراسة في بلاد الهوسا في القرن الثامن عشر. كما تزودنا بمعلومات عن مساهمات عدد من العلماء من امثال **عثمان بدري** و **جبريل بن عمر** استاذا **عثمان بن فودي**

انصبت مساهمات **جبريل بن عمر** على تطوير نظام التعليم في وقته، ونقد وكشف مساوئه وتعرية الانظمة الاجتماعية والسياسية في بلاد الهوسا. كما انه سعى مرات عديدة الى اجراء اصلاحات جوهرية في بلاد الهوسا، بل انه كان واحدا من العلماء الذين اثاروا فكرة الجهاد لدى **الشيخ عثمان بن فودي**

يشير **الشيخ عثمان بن فودي** في كتابيه **نصائح الأمة المحمدية** و **شفاء الغليل فيما اشكل من كلام شيخ شيوخنا جبريل*** الى بعض اعمال **جبريل بن عمر** ومما يؤسف له اننا لا نملك من اعمال **جبريل** عدا تلك الاشارات.

المجدد عثمان بن محمد بن فودي: شهدت بلاد الهوسا في القرن الثامن عشر نشاطا كبيرا لعبه **عثمان بن فودي** المولود في عام ١٧٥٤م وقد ادرك هذا العالم مبكرا ان الاصلاح والتجديد يتطلبان رسم نهج وتحديد اهداف تنظم العمل منذ بدايته الى غاياته كان يرى انه يجب ان يركز جهوده على رفع ثقافة المحيطين به ليرسم معالم جماعة يمكن الاقتداء بها فانصبت اعماله على الاصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي في بلاد الهوسا

يركز الشيخ عثمان في كتاباته خلال الاعوام ١٧٧٤ ــ ١٨٠٤ على إحياء العلوم الاسلامية واظهار اسسها، كما انها تتضمن محاوراته النقدية مع علماء عصره، ويتناول فيها ايضا حقوق المرأة ومسائل التعليم، وغيرها من مسائل هامة ويرد في كتاب **انفاق الميسور** لمحمد بلو** ان الشيخ عثمان قد كتب اكثر من (٥٠) مؤلفا في صراعه مع عدد من العلماء غير اللائقين للتعليم حيث يجهل عدد كبير منهم

---

* راجع «المنتقى» المجلد الثاني ــ ٥ العدد الاول/السنة الثانية(شتاء ١٤٠٥/١٩٨٥): «كشف شفاء الغليل في العلاقة بين عثمان وجبريل» ــ الدكتور احمد محمد البدوي

**راجع «المنتقى»، العدد ٢ محرم ١٤٠٣ ــ اكتوبر ١٩٨٣.

Omar Bello «Development-Orientation of the Caliphate of Muhammad Bello

حتى ابسط تعاليم الاسلام وتشير طريقة كتابة الشيخ عثمان الى انه قد اهتم
البداية بشؤون عامة الناس، ليس بمعنى قبل كل عاداتهم ـ خصوصاً تلك الم
للاسلام ـ بل لاصلاح شأنهم، وهو ما قاد الى التفاف الناس
اثارت جهود الشيخ عثمان حفيظة عدد من العلماء الذين كانوا يدافعون
الواقع السيء القائم وصاروا يضيقون درعاً بنشاطاته هؤلاء العلماء يـ
تقسيمهم الى ٣ فئات

١ ـ علماء الحرافة والضلال

٢ ـ علماء السوء الذين كانوا يبررون الفساد السياسي وشتى انواع المف
والشرور

٣ ـ العلماء المتكبرون الذين جعلوا من انفسهم قيمين على شؤون الدين وا

اتهم الشيخ عثمان بالنفاق نتيجة لاحتدام هذه المعركة ولجأ خصومه
السلطات لمنعه من ممارسة نشاطاته لكن الشيخ عثمان عرف كيف يخرج منت
من هذه المعارك كلها

كانت احدى اهتمامات الشيخ عثمان هي مسألة إظهار الطبيعة الحق
للاسلام، واثبات السنة مقارناً بين الحالة في عصر الرسول (ص) وتلك السائد
عصره وان جزءا من اعماله يشير الى هذه الناحية كما تظهرها عناوين المؤل
التالية

إحياء السنة واخماد البدعة (١٧٩٣)

بيان البدع الشيطانية التي احدثها الناس في ابواب الملة المح

وقد انتقد الشيخ عثمان مجمل الممارسات والعادات السيئة وكل ما يخ
القرآن والسنة وانتقد عادات تقليد الاوربيين وقال بمخالفتها للشرع واعتنى ا
بنظام القضاء وحقوق الوراثة، وأولى اهمية خاصة لحقوق المرأة وتعليمها وح
اولئك الذين حاولوا منع العلم عن المرأة وكشف نفاق سلوكهم

يخلص الاستاذ كاني في دراسته الغنية والمفيدة هذه الى ان بعض الع
مارسوا نشاطهم وهم على مقربة من الحكام، يبدون لهم النصح في الم
السياسية والاجتماعية والشرعية، بينما مارس اخرون نشاطهم باستقلالية كا
مستندين قبل كل شيء على قنواتهم التي توفرها لهم مجالاتهم التدري
واحتكاكهم بالناس وباوساطهم المحلية ومع نهاية القرن الثامن عشر وبداية ا

التاسع عشر تعير شكل العلاقة جذرياً بين العلماء والحكام، الى درجة ان عالماً كالشيخ عثمان بن فودي ركب الصعاب للاطاحة بالنظام الاجتماعي القديم ولاقامة نظام قائم على العدل والعلم.

«النموذج»

(حول الجسد والعقل والفكر)

التسيخ فضل الله الحائري

من نحن؟ لو استطعنا الاحابة على هدا السؤال لعرفنا كل شيء ولكن الاحابة تتطلب منا مراقبة أعمالنا فهي نتيجة مباشرة لأفكارنا التي هي بدورها تتأثر بتكويننا الداخلي إن أعمالنا تهدف أساساً الى تحقيق ذاتنا وذلك من حلال المعرفة

أما تحقيق الذات فله دوافع تسير بشكل تراتبي نجد الدافع الحسدي في أول القائمة يليه الدافع النفسي وصولا الى الأسمى أي الفكر ـ البصيرة

إن أول ما يحاول الانسان تحقيقه بشكل تلقائي هو المحافظة على جسده وذلك من خلال المحافظة على التوازن بين مجموع الأجهزة التي يتكون منها جسده. فنحن نقول إن أول ما يجب تحقيقه في أي مجتمع هو التوصل الى إشباع الحاجات الأساسية لكل إنسان الجوع، العطش، الخ

اما المرحلة الثانية في تحقيق الذات فانها تمر من خلال النفس إن أولى ميزات النفس هي انها موضع تدفق الأفكار وكأي شيء فيه تدفق فهي تحسب كماً ونوعاً وإتجاهاً. ومن جهة أخرى فان النفس موضع العاطفة أيضا

وأما المرحلة الثالثة فهي ما نسميه الفكر او البصيرة

ادن يتكون الانسان من جسد ونفس وفكر ـ بصيرة. وهناك، ىشكل مجرد، د نسميه الحياة فعندما تدخل الحياة في إطار الجسد ـ النفس الفكر، وتتفاعل معا ينتح عن هذا التفاعل ما يميز فرداً عن فرد أي الشخصية الفردية (الأنا) إلا ار هذا التمايز سطحي ويتعلق بالتفاصيل مي حين ان الحياة المجردة واحدة. إدر هناك وحدة أساسية في منبع الحلق هذا هو جوهر التوحيد

وإذا عدنا الى التساؤل عما هو كامن وراء أعمالنا فنحد ان الدافع الرئيسي لأعمالنا هو هدا التوق الى مطابقة حاجاتنا الجسدية ـ النفسية ـ الفكرية مع العالم الخارجي من أجل تحقيق التوازن والتناسق وهي مں مميزات التوحيد

فأعمالنا هي تجسيد لأفكارىا وأفكارنا تهدف الى تحقيق رغباتنا ورغباتنا ما هي إلا إرادة الوصول الى التناسق

«إن معظم أعمالنا تهدف الى مطابقة توقعاتنا (الناتجة عن دخول الحياة المجردة ضمں إطار الفرد الجسد، النفس، الفكر) مع العالم الخارجي بتراتبية معينة ووفقاً للطاقات والموارد المتوفرة واننا ننزع دائماً وأبدا الى إرهاف هذه المطابقة إنه مسار لا نهاية له لأنه لا نهاية للتغيرات مينا ومي العالم الحارجي إىه نظام ديناميكي».

«إننا نتجه نحو ما يرفعنا، ما يُرقّينا ـ إن طبيعة كل كائن حي تجعله يتجه ىحو الأرقى، من الجسد الى النفس ثم الفكر، وصولا الى الصفاء كلنا يريد الصفاء أساساً»

«إن طبيعتنا تدفعنا الى حب التناسق والى تحقيق دلك التوازن الذي وصفناه داخل إطار النظام الديناميكي المكون من «الأنا» والعالم الخارجي».

واذا نظرنا قليلا الى مفهوم الفكر نرى ان الفكر يكون عندما يكون هناك عقل

والعقل هو الهدوء. ومصدر الكلمة عَقلُ الجمال لتهدئتها

عرفنا إذن ما هو الدافع لأعمالنا ان كل عمل نقوم به إنما يكون بهدف تهدئة انفسنا على مستويات الجسد ـ النفس ـ الفكر فالسؤال يحتاج الى جواب والسلبي يحتاج الى الأيجابي عندما تلتقي الجهتان يكون السلام

والسلام النهائي هو الموت فلقد أتينا من ظلام الرحم لنعود الى ظلام اللحد وما حياتنا إلا كمية من الطاقة وضعت فينا لنصرفها كل حسب إمكانياته واننا دائماً، على الصعيد الفكري، نتوق الى المعرفة فكلما حققنا منها شيئاً أردنا الأكثر، إنه مسار لا [illegible] لا نهاية للخالق، منبع المعرفة

أما اذا فكرنا قليلاً بالسعادة فنرى ان السعادة هي السلام أي عندما يتم التطابق بين ما أريده «أنا» (الجسد ـ النفس ـ الفكر) وما يوفره لي العالم الخارجي يكون التوازن، السعادة، السلام وبالطبع فاننا نكون أسعد بقدر ما تكون توقعاتنا أو متطلباتنا قليلة ولكن، معظمنا يريد الشيء نفسه على صعيد الجسد، نتطلب الراحة والدفء، وعلى صعيد النفس، نتطلب الحب، وأما على صعيد الفكر فاننا نتوق الى تحقيق تطلعاتنا الفكرية ومهما كان الاختلاف بيننا فاننا نسعى باستمرار الى الهدوء «لاننا خلقنا نريد السلام، نريد التوازن والمطابقة داخليا وخارجيا إننا ولدنا نريد رؤية الصورة الكاملة، الوحدة اننا ولدنا جميعاً لنكون موحدين ولكننا لا نعلم ذلك»

«والسعادة أساساً عملية حسابية عندما تقول إنك سعيد، فذلك يعني انه كان لديك رغبة قد تحققت فهناك توازن أنت راض، أنت واحد، انت موحد الآن انت سعيد»

كشاف المقالات الاسلامية

يضم هذا الكشاف مجموعة من عناوين المقالات والدراسات الاسلامية المنشورة في عدد من الصحف والمجلات الاسلامية. وقد تم اختيار هذه المقالات دون غيرها لتوفر صفة البحث والدراسة فيها.

ويقسم هذا الكشاف الى قسمين:

أ ـ قسم للمقالات الصادرة باللغة العربية.

ب ـ قسم للمقالات الصادرة باحدى اللغات الاوروبية.

وقد نظم الكشاف لكل من القسمين حسب الترتيب الأبجدي لاسم الكاتب. وتمت ترجمة عنوان المقالة الى اللغة المقابلة. كما نظم فهرست للموضوعات بتسجيل ارقام المقالات حسب موضوعاتها، وفي هذا المجال أيضاً سيجد القارئ إحالتين: الاولى للمقالات باللغة العربية، والثانية للمقالات باللغة الاوروبية. واخيراً نظم جدول بأسماء وعناوين المجلات التي استند اليها في هذا الكشاف.

دليل الاحالات

*(1)*د محمد عبد الهادي **ابو ريدة**
تحديد المنهج العلمي والمعرفة العلمية

Dr Abou Rayda A M Renovation de la connaissance et du systeme scientifique
(126-114)26

(2) تحديد المنهج العلمي والمعرفة العلمية

Dr Abou Rayda Abdel Hadi Rénovation de la connaissance et du systeme scientifique
(205-188)2-26

(3) محمد علي **ابو شارب**
التموين في حركة الجهاد الليبي

Abou Charib, M A Sources et systemes de ravitaillement dans le Jihad libyen
(71-63)15

(4) محمد علي **ابو شارب**
اعادة الاحتلال الايطالي لليبيا بداية المرحلة الثانيه للجهاد

M A Abou CHARIB La reconquête italienne de la Libye debut de la 2e phase du Jihad
(306-305)15

*(5)*محمد **اركون**
نحو إعادة توحيد الوعي العربي الاسلامي
نحو اعادة توحيد الوعي العربي الاسلامي

Mohammad ARKOUN vers la re-unification de la conseience arabo-islamique
(43-30) 1-24

(6) محمد **اركون**
نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي

M ARKOUN vers une **nouvelle appréciation** de la pensee islamique
(45-39)17

(7) محمد محسن علي **اسعد**
الفكر الاداري والاسلامي المقارن

M M ASSAAD la pensee administrative et islamique comparative
(131-129)1

*(8)*سيد علي **اشرف**
التعليم التربية الاسلامية والمجتمع الحديث

S A ACHRAF Enseignement, education islamique et societe moderne
(351-365)6

(9) اية الله جواد **الآملي**
العناصر الاساسية للسياسة الاسلامية

Jawadi AMULY (Ayatullah) Les elements essentiels de la politique islamique*(1)*
(81-64) 26

(10) اية الله جوادي **الاملي**
العناصر الاساسية للسياسة الاسلامية (٢)

J AMULY(Ayatullah) Les elements essentiels de la politique islamique*(2)*
(90-72) 1-26

(11) ابو بكر احمد **باقادر**
الاقليات وحقوق الانسان

A BAQADIR Les minorites et les droits de l'homme
(339-349) 6

(12) محمد الهاشمي **بالخير**
الحس الشعبي باهمية وضرورة الاستعداد العسكري قبل الغزو الايطالي

M H BALKHEYR Le sentiment populaire de la necessite de se preparer militairement a l'invasion italienne
(43-53) 15

(13) محمد الهاشمي **بالخير**
عامل الدقة في الرواية الشفهية

M H BALKHEYR La precision dans les recits oraux (sur l'invasion italienne de la libye)
(61-70) 3

(14) الدكتور احمد محمد البدوي
المسلمون الافارقة

Ahmad M AL BADAWI Les musulmans africains

(89-73) 4-26

(15) احمد البغدادي
تطور نظام الحكم في دولة الكويت

Ahmad AL BAGDADI Evolution du système de gouvernement au Koweit

(27-49) 1-11

(16) ضياء البغدادي
الضريبة في النظام المالي الاقتصادي

Diaa AL BAGHDADI L'impôt dans le systeme financier économique

(55-44) 4-26

(17) عبد العزيز بن عبد الله بن باز
مقابلة – عن الغزو الفكري

Abdul Aziz ibn Abdallah IBN BAZ Sur l'invasion intellectuelle

(293-286)2

(18) محمد احمد بن عبود
وثيقة جديدة حول حوادث تطوان ٨ فبراير ١٩٤٨

M A BENABOUD Un nouvequ document sur les evenements de Tetouan 1948

(176-159)4
(209-197) 1-4

(19) اية الله الدكتور الشهيد بهشتي
الحكومة في الاسلام (٢)

Dr BEHESHTI (Ayatullah Martyr) le gouvernement dans l'Islam

(63-56) 26

(20) حسن ترابي
حوار الدين والفن

Hassan TOURABI Dialogue Religion - Art
(41-64) 27

(21) حسن ترابي
الشورى والديمقراطية اشكالات المصطلح والمفهوم

Hassan TOURABI Chawrâ et democratie Problematiques de terminologie et de concept
(4-22) 6-21

(22) الشيخ محمد علي التسخيري
حول الحكم والدولة

Al Sheikh Mohammed A TASKHIRI L'etat et le pouvoir

(103-82) 26

(23) الشيخ التسخيري
الاختراق الثقافي للمجتمعات الاسلاميه

TASKHIRI La percee culturelle des societes islamiques

(112-85) 3-26

(24) الشيخ التسخيري
فرويد والفطره

TASKHIRI Freud et le «Fitra»

(72-61) 4-26

(25)(26)(27)(28)(29) الشيخ التسخيري
والشيخ النعماني
تفسير القران الكريم

TASKHIRI et NOU'MANI Exegese du Saint Coran

(15-9) 26
(46-12)1-26
(25-10)2-26
(45-39)3-26
(14-9)4-26

(30) د عبد الرحمن التليلي
قراءة موجزة عن جابر بن حيان الصوفي

Dr Abderrahman TLILI Une lecture brève du soufi, Jaber bin Haya

(92-100) 28

(31) عمر كمال **توفيق**
الدراسات العربية والاسلامية في اوروبا

O.K TOUFIQ *Les études arabes et islamiques en Europe*
(172-179) 8

(32) محمد عزيز **الحبابي**
تأملات في الخلدونية

Mohammad Aziz LAHBABI *Sur le Khaldounisme*
(226-236) 1-22

(33) عبد المولى **الحرير**
العلاقات بين السيد أحمد الشريف ومصطفى كمال أتاتورك وأثرها على حركة الجهاد الليبي

Abedl Mawla ALHARIR *Les relations entre Sidi Ahmad Al Charif (Sanoussi) et Ataturk et leur impact sur le Jihad libyen*
(173-194) 15

(34) فاضل عباس **الحسب**
الحسبة، جهاز الرقابة في ادارة الاقتصاد الاسلامي(١)

F A ALHASB *La Hisba appareil d'inspection dans l'administration de l'economie islamique*
(23-41) 7

(35) فاضل عباس **الحسب**
اختصاصات ومؤهلات المحتسب في اداره الاقتصاد الاسلامي (٢)

Fadil A AL HASB *Specialisations et capacites du Mouhtasib dans l'administration de l'economie islamique*
(48-63) 1-7

(36) حبيب وداعة **الحسناوي**
العلاقات بين طرابلس وجربة في القرن السادس عشر

H W AL HASNAWI *Les relations politiques entre Tripoli et Jerba au 16è siècle*
(121-138) 3

(37) فاروق **حمادة**
المعرفة الانسانية اسسها القرآنية وآفاقها

F HAMADE *La connaissance humaine ses fondements coraniques et ses perspectives*
(259-218) 2-22

(38) عبد العزيز بن عبد الله **الحميدي**
الجماعة في ضوء الكتاب والسنة

Abdel Aziz bin Abdallah AL HAMIDI *La Jamâ'a a la lumière du Livre et de la Tradition*
(46-32) 5

(39) سالم **حميش**
حول مفاهيم الفقه الاسلامي بين النشوء والانغلاق

Salim HMAYYICHE *Sur les concepts de la jurisprudence islamique entre la genese et la fermeture*
(44-57) 1-24

(41)(40) السيد كمال **الحيدري**
مع الحضارة الاسلامية (١) (٢)

Kamal HAYDARI *La civilisation islamique(1) (2)*
(189-179)3-26
(104-115)4-26

(42) السيد كمال **الحيدري**
مع الحضارة العربية (٤)

K HADARI *La civilisation occidentale*
(113-104) 26

(43) عبد اللطيف **خالص**
القرابة اللغوية بين العربية والعبرية

Abdullatif KHALIS *La parente linguistique entre les langues arabe et hebraique*
(53-58) 25

(44) إسماعيل **الخطيب**
مع الرسول في محنته

Ismail AL KHATIB *Le Prophète dans son*

Pelerinage

(10-12) 25

(45)(46)(47) طاهري **خرم ابادي**
الجهاد في القران (١)(٢)(٣)

Tahiri KHORRAM ABADI Le Jihad dans le Coran(1)(2)(3)

(16-24)26
(47-61) 1-26
(94-101) 2-26

(48) حسن علوان **خلف**
نظرية المعرفة عند ابن الهيثم

Hassan 'Alwân KHALAF Theorie de la connaissance chez Ibn Al Haytham

(384-335)19

(49) محمد أحمد **خلف الله**
النظام الاقتصادي الاسلامي

Mohammad Ahmad KHALAFALLAH Le systeme economique islamique

(16-8) 1-24

(50) عماد الدين **خليل**
اضواء من السنة الشريفة حول العمل والاجر

I KHALIL Lumières de la Tradition sur le travail et le salaire

(8-5)1-10

(51) صالح **درادكة**
لمحات من تاريخ إيلة (العقبة) في العصر الاسلامي

S DARADIKA Aperçus de l'histoire d'Ilat (Akaba) a l'époque islamique

(110-67) 1-13

(52) معروف **الدواليبي**
وضع المرأة في الاسلام

M AL-DAWALIBI Situation de la femme en Islam

(259-237) 6

(53) عبد العزيز **الدوري**
إبن خلدون والعرب مفهوم الامة العربية

Abdel Aziz AL-DOURI Ibn Khaldoun et les Arabes Le concept de la nation arabe

(15-4) 2-12

(54) عبد الله حسن **رزوق**
قضايا التصوف الاسلامي

Abdallah Hassan RAZZOUK Problemes du soufisme islamique

(82-65) 27

(55) الاستاذ عبد القادر **زمامة**
الانسان والايمان

Abdul Kadir ZAMAMA L'homme et la croyance (9-6) 25

(56) عبد القادر **زمامة**
مع أبي سالم العياشي في رحلته الى المشرق

A ZAMAMA Avec Abi Salem Al Ayyachi dans son voyage en Orient

(168-168) 1-22

(57) قاسم **الزهيري**
الدراسات العربية والاسلامية في إسبانيا الحديثة

K Al ZOUHAYRI Les etudes arabes et islamiques dans l'Espagne contemporaine

(50-45) 2-22

(58) عبد الكريم **زيدان**
بحث في معاملة الاقليات غير المسلمة والاجانب في الشريعة الاسلامية

Abdel Karim ZAYDAN Sur le traitement des minorites non musulmanes et des etranger dans la Chari'a

(337-307) 6

(59) علي **الزيدي**
الوضع العام للتعليم الزيتوني حتى اصلاح ١٩٥١

Ali Al ZAYDI Situation générale de l'ensei-

gnement Zeytouni jusqu,à l réforme de 1951
(109-71) 4

(60) أحمد بسام ساعي
نقد الشعر الحديث القاعدة والمنهج الواقعي الاسلامي
النظام الاقتصادي الاسلامي

Ahmad Basam SA'I Critique de la nouvelle poesie sur des bases islamiques
(167-131) 20

(61) ابراهيم الساكت
الجيش في التراث العربي الاسلامي

I AL SAKIT L'armee dans la tradition arabo-islamique
(196-137) 23

(62) عطية محمد سالم
مرتكزات التضامن والوحدة

A M SALIM Fondements de la solidarité et de l'unite
(169-151) 5

(63) صالح سعد السحيمي
منهج السلف في العقيدة وأثره في وحدة المسلمين

S S AL SAHIMI Méthode du salaf dans la theorie et la pratique de l'unite des Musulmans
(97-82) 5

(64) صادق مهدي السعيد
حقوق الانسان في العمل والضمان الاجتماعي في الاسلام

S M AL SA'ID Droits de l'homme au travail et a la securite sociale en Islame
(173-151) 6

(65) عابدين أحمد سلامة
الحاجات الاساسية وتوفيرها في الدولة الاسلامية

'af6dn A SALAMAH Les besoins essentiels et leur procuration dans l'Etat islamique
(62-37) 1-1

(66) الاستاذ اديب السلاوي
جمال الدين الافغاني

Adib SALAWI Jamal Eddin Al Afghani(Sa vie)
(46-40) 25

(67) سليمان الشطي
الاسلام والابداع الشعري

S AL CHATTI L'Islam et la poesie
(176-141) 16

(68) أبو عمران الشيخ
فلسفة محمد اقبال الدينية والسياسية

Abou 'Umran AL CHAYKH La philosophie religieuse et politique de Mohammad Iqbal
(118-103) 12

(69) جعفر شيخ إدريس
التصور الاسلامي للانسان
Ja'far CHEIKH IDRISE La conception islamique de l'homme
(118-114) 27

(70) عثمان عبد الملك الصالح
حق الامن الفردي في الاسلام دراسة مقارنة بالقانون الوضعي

'Utman Abdel Malik AL SALEH Droit a la securite individuelle en Islam, etude comparee
(105-33) 6

(71) ممتاز صويصال
حرية الرأي والتعبير والتجمع

Multaz SWISAL Liberté d'opinion, d'expression et de manifestation (en Islam)
(376-367) 6

(72) محمد السيد طنطاوي
كيف أقام النبي (ص) أول دولة اسلامية على التضامن والوحده

Mohammad Assayid TANTAWI Comment le

Prophète (P S S L) a bâtı le 1er Etat ıslamı-que sur la solıdarıté et l'unıte
(184-170) 5

(73) أمين توفيق الطيبي
العلاقات بين جريرتي جربة وصقلية في أواخر القرون الوسطى (١١٠ ــ ١٥م)

Amın Tavfıq AL TIBI Les relatıons entre Jerba et Sıcıle a la fın des moyens âges
(161-139) 3

(74) محمد العباسي
تكامل الحركة الاسلامية في افغانستان

Mohammad AL ABBASI La complementalıte du mouvement ıslamıque en Afghanıstan
(182-177) 1-26

(75) علي عبد المنعم عبد الحميد
مركز ودور المرأة في الاسلام

Alı Abdel M ABDUL HAMID Posıtıon et rôle de la femme en Islam
(235-215) 6

(76) محسن عبد الحميد
الاسلام والتنمية الاجتماعية

Mouhsın ABDEL HAMID Islam et develop-pement socıal
(293-268) 1-22

(77) عبد المنعم عبد الحي
الاسلام والصناعة معالجة اجتماعية اسلامية

Abdul M ABDELLHAY L'Islam et l'indus-trıe etude socıale ıslamıque
(3'9-355) '8

(78) حسن ملا عثمان
صور من مواقف العلمانية في محاربة الاسلام عن طريق التعليم

Hassan Molla 'UTHMAN La guerre des laıcs contre l'Islam a travers l'educatıon
(187-163) 18

(79) محمد يحيى كمال العجيزي
نحو نظرية اسلامية للتعليم

Mohammad Yahıa Kamal AL OJAYZI Vers une theorıe ıslamıque de l'educatıon
(422-403) 18

(80) أحمد محمد العسال
التغيير في حياة الامم وعوامل الثبات والاهتزاز

Ahmad M AL ASSAL Le changement dans la vıe des Natıons et les facteurs de stabılıte et de vıbratılıte
(242-223) 2

(81) احمد علي
المصلحة في الفقه الاسلامي

Ahmad ALI «L'ınterêt» dans le Fıqh ıslamıque
(25-9) 27

(82) محمد هاشم عوض
النمو العادل في الاسلام

Mohammad Hachım 'AWAD La juste croıs-sance en Islam
(40-26) 27

(83) عبد الحليم عويس
نشوء الحضارات في ضوء التفسير الاسلامي للتاريخ

Abdul Alhalım OWEISS Naıssance des cıvı-lısatıons a la lumıere de l'ınterpretatıon ıs-lamıque de l'Hıstoıre
(98-69) 18

(84) أحمد سعد الغامدي
اثر العقيدة الاسلامية في تضامن ووحدة الامة الاسلامية

Ahmad Sa'd AL GHAMIDI Influence de la doctrıne ıslamıque dans la solıdarıte et l'unıte de la Umma
(111-98) 5

(85) محمد سعيد دماس الغامدي
الادارة في صدر الاسلام ـ دراسة مقارنة (مراجعة

كتاب)

Mohammad Sa'ıd Damas AL GHAMIDI L'administration aux 1ers siècles de l'Islam· étude comparee

(135-133) 1-1

(86) حسين غانم

مقاصد الشريعة ومفهوم الكسب والانفاق (١)(٢)

Hussain GHANIM Intentions de la Chari'a concept de gains et de depenses(1)(2)

(38-30) 10
(47-38) 1-10

(88) معمر القذافي

حوار حول الدين والسياسة والوحدة

Mu'ammar KADHAFI Interview-sur la religion, la politique et l'unite

(130-113) 1-24

(89) مصطفى الغربي

الانسانية في نظر الاسلام

Moustafa ALGHARBI L'humanité vue par l'Islam

(30-35) 25

(90) برهان غليون

محمد عبده ومصير الفلسفة الاصلاحية

Burhân GHALIUN Mohammad 'Abdoh et les destins de la philosophie réformiste

(29-17) 1-24

(91)(92)(93) السيد هاني فحص

مسلمو الاتحاد السوفياتي(١)(٢)(٣)

Hani FAHS Les Musulmans de l'Union Sovietique (1)(2)(3)

(155-142)1-26
(123-115)2-26
(169-160) 3-26

(94) عبد الله بن أحمد قادري

في المشارق والمغارب

Abdullah bin Ahmad DADIRI Des Ests et des Ouests (voyages)

(225-208) 5

(95)(96)(97)(98)(99)محمود قانصوه

الروايات المشتركة(حديث)(٣)(٤)(٥)(٦)(٧)

Mahmoud KANSOU Hadith commun(du Prophète)(3)(4)(5)(6)(7)

(47-37)26
(41-30) 1-26
(40-26) 2-26
(25-15) 3-26
(36-16) 4-26

(100) صافي ناز كاظم

حول الصحوة الاسلامية

Safinaz KAZEM L'eveil de l'Islam

(152-147) 2-26

(101) د مهدي كلشني

فلسفة العلم من المنظور القرآني

Dr Mahdi CALCHANI La philosophie de la science du point de vue Coranique

(100-90) 4-26

(102) محمد كليطو

الوثائق الاسلامية

Mouhammed KLITO Les documents islamiques

(69-66) 25

(103) حسن محمد كنبي

الادب والديمقراطية في الاسلام

Hassan M KANABI
mocratie en Islam

(24-8) 2

(104) وجيه كوثراني

المؤسسة الادارية الحديدة في مرحلة التنظيمات الاجتماعية

Wajih KAWTHARANI La nouvelle institution

administrative a l'étape des réformes ottomanes (Tanzimât)

(23-16) 24

(105) منى فياض **كوثراني**
في أسباب نشوء المدرسة كمؤسسة في الغرب •

Mona Fayyâd KAWTARANI Sur les cause de la naissance de l'ecole en tant qu'institution en occident

(46-40) 24

(106) احسان **الكيالي**
سلامة الشخصية وحقوق الدفاع ودور المحاماه في الاسلام

Ihsan AL KAYYALI La securite personnelle les droits de defense, et le rôle de l'avocat en Islam

(214-175) 6

(107) امنة **اللوه**
هذا الغزو الفكري

Amna LAWA Cette invasion culturelle

(29-25) 25

(108) شفيق جاسر أحمد **محمود**
العهدة العمرية

Chafik Jasir A MAHMOUD Al Ahdah Omariyya(l'engagement de Omar vis a vis des Chretiens)

(240-233) 1-5

(109) ربيع هادي **مدخلي**
الكتاب والسنة أثرهما ومكانتهما والضرورة اليهما في اقامة التعليم في مدارسنا

Rabi' Hadi MADKHALI Le Livre et la Traditio leur rôle, influence, et necessite pour instaure une bonne Education dans nos écoles

(191-175) 1-5

(112)(111)(110) اية الله **المطهري**
الله في حياة الانسان(٢)(٣)(٤)

M MUTAHARI(Ayatullah) Allah dans la vie de l'être humain
l'être humain*(2)(3)(4)*

(55-48) 26
(28-22) 1-26
(25-17) 2-26

(113) صلاح الدين **الملك**
عيسى في القران الكريم

Salaheddin AL MALIK Jesus dans le Coran

(148-135) 27

(114) علي عبد اللطيف **منصور**
العبادات في الاسلام وأثرها في تضامن المسلمين

Ali Abdul Latif MANSOUR Les cultes en Islam et leur influence sur l'unite des Musulmans

(135-112) 5

(115) صلاح الدين **الناهي**
حقوق الانسان والضمانات القضائية في الاسلام

Sallah AlDin AL NAHI Les droits de l'homme et les cautions judiciaires en Islam

(150-107) 6

(116) الشيخ **النعماني**
تفسير القران الكريم
راجع رقم 25-26-27-28-29

Al Sheikh AL NOUAMANI Exegese du Sain Coran V *(25)(26)(27)(28)(29)*

(117) عبد الحميد عبد الله **الهرامة**
الحياة العلمية بالجبل العربي في النصف الاخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

Abdul Hamid AL HARAMA La vie culturelle dans la montagne-ouest-dans la seconde mooitie du 19e siecle - debut du 20è s (libye

(119-103) 3

(118) قدور **الورطاسي**
الاسلام رمز الوحدة الانسانية

Kaddour WARTASI L'Islam est le symbole de l'unité humaine

(17-13) 25

(119) سالم يفوت
ابن حزم والمذهب الاشعري

salim YAFOUT Ibn Hazm et l'école Ach'arite
(21-3) 14

(120) سالم يفوت
الدين والسياسة من خلال نظرية ابن حزم

Sali YAFOUY Religion et politique selon la theorie d'Ibn Hazm
(92-81) 1-24

نعلن للمشترك الكريم عن استعداد «المنتقى» لتزويده بنسخ مصورة للمقالات الواردة هنا، شرط ان لا يزيد الطلب عن الحدود المعقولة وبعد استحصال موافقة اصحاب الشأن في هذا الأمر

أسماء المجلات

TABLE DES REVUES

١ــ محلة أبحاث الاقتصاد الاسلامي ــ حامعة الملك عبد العرير ــ المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي ــ ص ب ١٦٧١١، حدة، العربية السعودية
العدد ١ (١٩٨٣)
١ ــ ١ ــ كدا العدد ٢ (١٩٨٤)
٢ ــ محلة البحوث الاسلامية ــ فصلية ــ الرياسة العامة لادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، ص ب ٢٢٥٧١، الرياض، العربية السعودية
العدد ٨ (١٤٠٣ ــ ١٤٠٤ هـ)
٢ ــ ١ ــ كدا، العدد ٩ (١٤ ٣ ــ ١٤ ٤ هـ)
٢ ــ ٢ ــ كدا العدد ١ (١٤ ٣ ــ ١٤٠٤ هـ)
٣ ــ محلة البحوث التاريحية نصف سنوية ــ مركز دراسة جهاد الليبيين ــ ص ب ٧٠ ٥ طرابلس، العدد ١ (١٩٨٤)
٤ ــ المحلة التاريحية المغربية نصف سنوية ــ ٩ نهج الحكيم تامر ــ ٢٠٦٠ حير الدين ــ تونس ــ الحمهورية التونسية
العدد ٣٣ (١٩٨٤)
٥ ــ محلة الحامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ــ فصلية ــ الحامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ــ ص ب ١٧ ــ المدينة المنورة ــ العربية السعودية
العدد ٦١ (١٤٠٤ هـ)
٥ ــ ١ ــ كدا العدد ٦٢ (١٤ ٤ هـ)
٦ ــ محلة الحقوق فصلية، حامعة الكويت كلية الحقوق، ص ب ٥٤٧٦ الصفاة، الكويت
العدد ٣ (١٩٨٣)
٦ ــ ١ ــ كدا، العدد ٤ (١٩٨٣)
٧ ــ المحلة العربية للادارة، فصلية، المنظمة العربية للعلوم الادارية، ص ب ١٧١٥٩، عمان، الأردن
العدد ١ (١٩٨٤) السنة الثامنة
٧ ــ ١ ــ كدا، العدد ٢ (١٩٨٤) السنة الثامنة
٨ ــ المحلة العربية للعلوم الانسانية، فصلية، حامعة الكويت، ص ب ٢٦٥٨٥، الصفاة، الكويت
العدد ١٣ (١٩٨٤)
٨ ــ ١ ــ كدا، العدد ١٤ (١٩٨٤)
٩ ــ الافق العربي ثلاث مرات سنويا، المركز الاردني للدراسات والمعلومات، ص ب ٦٩٤٥، عمان ــ الأردن
العدد ٣ (١٩٨٣)
١ ــ الاقتصاد الاسلامي شهرية، بنك دبي الاسلامي، ص ب ٨٠ ١ دبي، الامارات العربية المتحدة
العدد ٢٩ (١٩٨٤)

1- Revue Abhath (Recherche) sur l'economie Islamique p o Box 16711-Djeddah Arabie SaouditeNo (1) 1983
No 1, 1984
1-1- Ibid, No 2 (1984)
2- Revue de recherches Islamiques, p oBox 22571, Riyad, Arabie Saoudite

No 8 (1403-1404H)
2-1- Ibid, No 9 (1403-1404H)
2-2- Ibid No 10 (1403-1404H)
3- Revue de recherches historiques p o Box 5070 Tripoli Libye
4- Revue historiqueMarocaine
No 33 (1984)

5- Revue de l universite Islamique (Madina Al Mounaoura), p o Box 170, Madina Mounaoura, A S
No 61 (1404)
5-1- Ibid No 62 (1404)
6- Revue de droit , p o Box 5476, Safat, Koweit
No 3 (1983)
6-1- Ibid No 4 (1983)
7- Revue arabe sur l'administration, p o Box 17159, Amman, Jordanie
No 1 (1984) 8e annee
7-1- Ibid No 2 (1984) 8e annee
8- Revue arabe de sciences humaines, p o Box, 26585 Safat, Koweit
No 13 (1984)
8-1- Ibid No 14 (1984)
9- Al Ufuq Al Arabi, p o Box 6945, Amman Jordanie
No 3 (1983)
10- Economie Islamique, p o Box, 1080 Dubai, U E A
No 29 (1984)

10-1- Ibid No 30 (1984)
10-2- Ibid No 31 (1984)
10-3- Ibid No 32 (1984)
10-4- Ibid No 33 (1984)
10-5- Ibid No 34 (1984)
11- Al Baheth p o Box 5660113, Beyrouth, Liban
No 1 (1984)
11-1- Ibid No 2 (1984)
11-2- Ibid No 3 (1984)
11-3- Ibid No 4 (1984)
12- Al Thakafa 2 place Cheikh Ibn Badis Dar Azizia Alger
No 79 (1984)
13- Etudes historiques, universite de Damas Damas, La syrie
No 15 (1984)
13-1- Ibid No 16 (1984)
14- Etudes Arabes p o Box 813-111 Beyrouth, Liban
No 3 (1984)
15- Al Shahid, p o Box 5070, Tripoli, Libye
No 4 (1983)

16- Alam Al Fikr, p o Box 193 Koweit
No 1 (1984) annee 4
17- Al Fikr Al Arabi Al Moua sar, p o Box 5027-13 Beyrouth
No 29 (decembre 1983)
18- Revue de sciences sociales, fac de sc soc p o Box 3169 Riyad, Arabie Saoudite
No 7 (1983)

19- Revue de la faculte Al Fiqh Najaf, Irak
No 1 (1979)

20- Revue du Musulman contemporain p o Box 2857 Safat, Koweit
No 37 (1983)
20-1- Ibid No37 (1984)
20-2- Ibid No 38 (1984)
21- Al Moustakbal Al Arabi p o Box 6001-113, Beyrouth, Liban
No 59 (1984)
21-1- Ibid No 60 (1984)
21-2- Ibid No 61 (1984)
21-3- Ibid No 62 (1984)

١٠ ـ ١ ـ كذا، العدد ٣ (١٩٨٤)
١٠ ـ ٢ ـ كذا، العدد ٣١ (١٩٨٤)
١٠ ـ ٣ ـ كذا العدد ٣٢ (١٩٨٤)
١ ـ ٤ ـ كذا، العدد ٣٣ (١٩٨٤)
١ ـ ٥ ـ كذا، العدد ٣٤ (١٩٨٤)
١١ ـ الباحث كل شهرين، دار الباحث بيروت، لبنان، ص ب ٥٦٦ ـ ١١٣
العدد، ١ (١٩٨٤)
١١ ـ ١ ـ كذا العدد ٢ (١٩٨٤)
١١ ـ ٢ ـ كذا، العدد ٣ (١٩٨٤)
١١ ـ ٣ ـ كذا، العدد ٤ (١٩٨٤)
١٢ ـ الثقافة كل شهرين، وزارة الثقافة والسياحة، ٢ ساحة الشيخ ابن باديس، دار عزيزة، الجزائر
العدد، ٧٩ (١٩٨٤)
١٣ ـ دراسات تاريخية فصلية، جامعة دمشق، لجنة كتابة تاريخ العرب، دمشق، سوريا
العدد، ١٥ (١٩٨٤)
١٣ ـ ١ ـ كذا، العدد ١٦ (١٩٨٤)
١٤ ـ دراسات عربية، شهرية، دار الطليعة، ص ب ٨١٣ ـ ١١١ بيروت، لبنان
العدد، ٣ (١٩٨٤)
١٥ ـ الشهيد، سنوية، مركز دراسة جهاد الليبيين، ص ب ٧ ٥ طرابلس، ليبيا
العدد، ٤ (١٩٨٣)
١٦ ـ عالم الفكر، فصلية وزارة الاعلام ص ب ١٩٣ الكويت
العدد، ١ (١٩٨٤) السنة الرابعة
١٧ ـ الفكر العربي المعاصر، شهرية، مركز الانماء القومي، ص ب ٢٧ ٥ ـ ١٣ بيروت، لبنان
العدد ٢٩ (ديسمبر ١٩٨٣)
١٨ ـ مجلة كلية العلوم الاجتماعية سنوية، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، كلية العلوم الاجتماعية ص ب ٣١٦٩، الرياض، السعودية
العدد ٧ (١٩٨٣)
١٩ ـ مجلة كلية الفقه، الجامعة المستنصرية، كلية الفقه النجف الاشرف، العراق
العدد، ١ (١٩٧٩)
٢ ـ مجلة المسلم المعاصر فصلية، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، ص ب ٢٨٥٧ الصفاة، الكويت
العدد ٣٧ (١٩٨٣)
٢ ـ ١ ـ كذا، العدد، ٣٧ (١٩٨٤)
٢ ـ ٢ ـ كذا، العدد ٣٨ (١٩٨٤)
٢١ ـ المستقبل العربي شهرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ب ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت، لبنان
العدد ٥٩ (١٩٨٤)
٢١ ـ ١ ـ كذا، العدد ٦٠ (١٩٨٤)
٢١ ـ ٢ ـ كذا، العدد ٦١ (١٩٨٤)
٢١ ـ ٣ ـ كذا، العدد ٦٢ (١٩٨٤)

٢١ ـ ٤ ـ كذا، العدد ٦٣ (١٩٨٤)
٢١ ـ ٥ ـ كذا، العدد ٦٤ (١٩٨٤)
٢١ ـ ٦ ـ كذا، العدد ٧٥ (ايار ١٩٨٥)
٢٢ ـ المناهل فصلية، وزارة الشؤون الثقافية، زنقة غاندي، الرباط المغرب، العدد ٢٦ (١٩٨٣)

٢٢ ـ ١ ـ كذا، العدد ٢٧ (١٩٨٣)
٢٢ ـ ٢ ـ كذا، العدد ٢٨ (١٩٨٣)
٢٣ ـ المؤرخ العربي اتحاد المؤرخين العرب الامانة العامة، ص ب ٨٥ ٤، بغداد، العراق
العدد ٢٣ (١٩٨٣)
٢٤ ـ الوحدة شهرية، تصدر في باريس عن المجلس القومي للثقافة العربية ولها مكتب في المغرب، ١ زنقة جبل العياشي، اكدال، الرباط المغرب
السنة الأولى، العدد ١١ (اغسطس ١٩٨٥)
٢٤ ـ ١ ـ كذا، العدد ١٣ (اكتوبر ١٩٨٥) السنة الثانية
٢٥ ـ مجلة الايمان
شارع تمارة، زنقة إيميل ديبوا رقم ٣، الرباط ص ب ٣٥٦، مجلة اسلامية شهرية
العدد ٦، السنة الثانية (٥/١٩٦٥)
٢٦ ـ التوحيد، الجمهورية الاسلامية في ايران، طهران، ص ب ٣١٩٥ ـ ١٥٨١٥،
العدد ١٠ السنة الثانية (٤ ١٤هـ)
٢٦ ـ ١ ـ كذا، العدد ١١ السنة الثانية (٤ ١٤هـ)
٢٦ ـ ٢ ـ كذا، العدد ١٢ السنة الثانية (٤ ١٤هـ)
٢٦ ـ ٣ ـ كذا، العدد ١٣ السنة الثالثة (٥ ١٤ هـ)
٢٦ ـ ٤ ـ كذا، العدد ١٤ السنة الثالثة (٥ ١٤ هـ)
٢٧ ـ مجلة الفكر الإسلامي فصلية، جماعة الفكر والثقافة الاسلامية، ص ب ٢٤٦٩ الخرطوم، السودان، العدد الاول، السنة الاولى ديسمبر ١٩٨٣
٢٨ ـ الفكر
السنة ٢٨، العدد ١٠ (١٩٨٣)

21-4- Ibid No 63 (1984)
21-5- Ibid No 64 (1984)
21-6- Ibid No 65 (mai 1985)
22- Al Manâhel, Zanka Ghandi, Rabat Maroc
No 26 (1983)
22-1- Ibid No 27 (1983)
22-2- Ibid No 28 (1983)
23- Al Mouarekh Al Arabi p o Box 4085 Baghdad, Irak
No 23 (1983)
24- Al Wahda
Paris
No11, (aug 1985)
24-1- No 13 (oct 1985)2e annee
25- Al Iman, rue Tamara, Impasse Emile Debois No3 p o Box 356 Rabat Maroc
No 6 (5-1965)

Al Tawhid, p o Box 3195-15815, Tehran
.n
26-1- Ibid No 11
26-2- Ibid No 12
26-3- Ibid No 13
26-4- Ibid No 14

7- Al Fikr Al Islami, p o Box 2469Khartoum
'dan
› 1 (dec 1983) 1er annee
28- Al Fikre Annee 28, no 10(1983)

29- Afkar (Inquiry) mensuelle, 55-57 Banner street London EC 1y8 PX vol 1 No 3
984)
-1- Ibid No 4 (1984)
-1- Ibid No 5 (1984)
-3- Ibid No 2(1984)
0- Al ABhath, annuelle, universite ameericaine de Beyrouth, faculte des lettres et sciences, Beyrouth, Liban,
No 30 (1982)
31- Al Islam al Yaum (l'Islam aujourd'hui) 2 fois par an, organisation islamique d'education de sciences et de culture b p 755 Agdal, Rabat, Maroc
No 1 (1983)

32- Al Nahdah, quarterly, regional islamic da wah council of south East asia and the pacific, Banguran Perkin, Jalan IpoH Kuala Lumur 13-03 Malisia vol 5- No 2 (1985)

33 Géopolitique trimestrielle revue de l institut international de geopolitique, 31 quai Anatole France, 75007 Paris,
No 7 (automne 84)

34 Perspectives Islamiques(arabe-français) bi-mestrielle, 14 rue de l ancien port case postale 115-1200 Geneve 21 Suisse
No 1 (1985)

35- Relations internationales, trimestrielle SEHRIC, Universite ParisI, 17 rue de la sorbonne, 75005 Paris
No 19 (automne79)

36- Revue marocaine du droit et de l economie de developpement, universite des sciences juridiques economiques et sociales, B P 8110, Casablanca, Maroc
No 4 (1983)

37- Al'ilm, centre for research in Islamic studies university of Durban, Westville Private Bag X54001, Durban 4000, Republic of South Africa,
vol 6 Jumâdâ al ûlâ 1406-jan 1986

38- News of Muslims in Europe, published by centre for the study of Islam and Christian-Muslim Relations, Selly oak college, Birmingham, B296LE, UK
No 34, 31 january 1986

39- Nuradeen, an Islamic sufi journal, Zahra publications, p o Box 730, Blanco TLX 78606 USA and 29 Ossington St London W2, England
vol 1, No 1, jan-feb 1981

40- Echo of Islam, p o Box, 14155-3987, Tehran, Islamic Republic of Iran vol 5, No 7 feb -march 1986

41- ETRE, revue trimestrielle
12e annee 1984, No1

SCIENCES	6	37-2-1 83-48	علوم
SITUATION DES MUSULMANS			واقع الاسلام الراهن
Les Musulmans en — URSS	20	93-92-91	المسلمون في الاتحاد السوفيتي
Afrique		14	افريقيا
Afghanistan	2	74	افغانستان
Auganda		1	اوغندا
Senegal	4		السنغال
Chine	8		الصين
Espagne	17		اسبانيا
Europe	7		اوروبا
SOCIOLOGIE	12	75-65-64-50 89-80-76	اجتماع
UNITE		84-72-63-62 118-88	وحدة

REGIME POLITIQUE		22-19-15	نظام الحكم
Politique	10	22-19-15	سياسة
Choura		21	شورى
RELATIONS Des MUSULMANS			علاقات المسلمين
Minorité	4-8	58-11	أقليات
	9-20	113-108	
Etudes comparées	13-14	21-20	دراسات مقارنة
	16	103-85	
Capitalisme	25		رأسمالية
REVOLUTION			ثورة
Islam et défi contemporain	11	20-17-6	الإسلام وتحديات العصر
		100-77-65	
		118-118	
SAGESSE			حكمة
Soufisme		54	تصوف
Morales		55	أخلاقيات
Philosophie		69-24-5	فلسفة
		101-90	
Fitrat		24	فطرة

Mohammad Abdou — 90 — محمد عبده

Ibn-Khaldun — 53-32 — ابن خلدون

Al-Khawarzmi — الخوارزمي

Ibn Salim Al'yash — 56 — ابن سالم العياشي

Al-Timimi (Ahmed ben-Bassam al-'Utaybi) — التميمي (احمد بن بسام العتيبي)

Mohamad Iqbâl — 68 — محمد اقبال

Khalif Omar (Bin Al Khatab) — 108 — الخليفة عمر بن الخطاب

Jaber b Hayyan — 30 — جابر بن حيان

JIHAD — جهاد

La Libyie — 33-13-12-4-5 — ليبيا

Armees — 61 — جيوش

Guerres — 2 — 61-13-12-4-3 — حروب

Présoniers de guerre — اسرى

LETTRES — الآداب

Langue — 67-60 — 43 — لغة

ORIENTALISME — 57-31 — الاستشراق

L'aube de l'Islam 15 صدر الإسلام

Sicil صقلية

Ottoman 73 عثماني

104

Moroc المغرب

Jabal 'Amil 18-19 18 جبل عامل

Syrie سوريا

5

Quds القدس

51

La Lybie ليبيا

117-36

La Tunisie تونس

73-36

LLUSTRES أعلام

Kadhafi القذافي

88

Sanussi السنوسي

33

Atatourk اتاتورك

33

Al-Afghani (Jamal Eddine) الأفغاني (جمال الدين)

66

Ibn Al Haytam ابن الهيثم

48

Al-Ash'ari الأشعري

119

Ibn Hazam ابن حزم

120-119

Priere — الصلاة

99-98-97

DROITS — حقوق

22 — 115-106-71-64-52-11

Lois — قوانين

Droits comparés — قوانين مقارنة

70

Jurisprudence — قضاء

115

ECONOMIE — اقتصاد

1-3 — -49-35-34-16-7
87-86-85-82-50

EDUCATION — تربية

109-105-79-78-8

La Tunisie — تونس

59

GEOGRAPHIE — جغرافية

Voyages — رحلات

94-56

HISTOIRE — تاريخ

24

L'Arabie Saoudite — السعودية

21

INDEX DES SUJETS

فهرست الموضوعات

CHARI'A — شريعة

14 — -87-86-58-39-38
112-111-110

Interprétation du Coran — تفسير

23 — -29-28-27-26-25
116-47-46-45

Ecoles Musulmanes — مذاهب

119

Sunna — سنة وحديث

113-81-50-39-38

Qiyas — قياس

10-9

Qurān — القرآن

12 — 101-37

CIVILISATION — حضارة

23 — 83-42-41-40

Culture — ثقافة

13 — 117-102-23

Art — فن

67-60-20

CULTES — عبادات

27 — 114

Pélerinage — الحج

27 — 44

Jeûne — الصوم

96-95

Rashıd Rıda's concept of an Islamıc gover-nment

يوسف سيفريه مفهوم الحكومة الاسلامية عند رشيد رضا

37 (56-67)

(94) SERJEANT, R B

The ınterplay between trıble affınıtıes and relıgıous Zaydı authorıty ın the Yemen

رب سرجنت اللعبة الداخلية بين الحساسيات العشائرية والسلطة الدينية الزيدية في اليمن

30 (11-46)

(95) SHAR IAH

-Alı Conduct for admınıstrators

-Khums

-Ramadan

الشريعة على توجيهات الى العمال الخمس رمضان

39 (99-108)

(96) SIDDIQUE Kawkab

Women and leadershıp

كوكب صديقي النساء والقيادة

32 (18-23)

(97) SY Ibrahım

L Islam et la paıx

ابراهيم سي الاسلام والسلام

34 (16-19)

(98) TARIQAH

-Healer s Elıxır

-Submıssıon Be Abd Allah

-Dısourse at Bayt ut Deen

-Detachment

-Lıfe through death

الطريقة الخضوع والخلاص والحياة عبر الموت الخ

39-(117-125)

(99) THOBIE J

Le nouveau cours des relatıons franco-turques et l affaıre du sandjak d'Alexan-drette

جال توبي المجرى الجديد للعلاقات الفرنسية التركية وقصة سنجق الاسكندرونة

35 (355-324)

(100) TIMBERLAKE, Llyod

Natural dısasters will of God or ways of man?

للويد تمبرلايك الكوارث الطبيعية ارادة الله ام سبل الانسان؟

29 (58-61)

(101) Dr Abderrahman TLILI

Approche de la non-dualıte

الدكتور عبد الرحمن تليلي نظرة الى اللاثنائية

41 (27-32)

(102) YASSINE M Alı

L'Achoura et ses 3 dımensıons

م علي ياسين عاشوراء وابعادها الثلاثة

34 (24-26)

Les abonnés à «Al-Muntaka» peuvent demander à partir de ce numéro les photocopies de certains articles qu'ils trouvent intéressants dans ce répertoire à deux conditions:

a)que le nombre de photocopies ne dépasse pas une quantité raisonnable;

b) que les ayant droits de l'article choisı n'en interdisent pas la duplication.

dans les années 30

ا. موشي انابيب النفط والسياسة في الشرق الادنى في الثلاثينات

35 (279-294)

(78) Mahomed Shoaib OMAR
Grounds for dissolution of a mariage in Islamic law- Rights of the wife

محمد شعيب عمر اسس فسخ الزواج حسب الشريعة الاسلامية ــ حقوق الزوجة.

37 (106-114)

(79) Polish Tartars
Fighting for an identity

تتار بولندا الصراع من اجل الهوية

29-2-(59-61)

(80) Qur'an (Tafsir)
-Surat al-Fatiha
-Surat ul-Muzammil
-Surat al-Infitar
-Surat ul-Jinn

القران الكريم (تفسير)
ــ سورة الفاتحة سورة المزمل سورة الانفطار سورة الجن

39 (1-35)

(81) ALRAWI, Karim
Pride and prejudice about Nawal Saadawi's books

كريم الراوي حول كتابات نوال السعداوي

29-3 (72-73)

(82) ALRAWI, Karim
The scarlet and the black- Marxism in third world

كريم الراوي حول الماركسية في العالم الثالث

29 (68-69)

(83) AL RAWI, Karim
Censorship and the new information order

كريم الراوي الرقابة والنظام الاعلامي الجديد

29-2 (34-39)

(84) RIAZ, Mohamad
The Ahmedis

محمد رياض: الاحمدية

29-1 (62-63)

(85) RODINSON, Maxime
Le monde musulman défi a la géopolitique

مكسيم رودنسون: العالم الاسلامي تحدي للجغرافسياسة

33 (42-52)

(86) RUSEN Kels and Geoffrey Payne
Ankara Planning through foreign models

كيلر راسن وباير جيوفري انقرة التخطيط وفق الانموذج الاجنبي

29-2 (47-51)

(87) SALAME, Ghassan
Institutionnalisation du pouvoir et affinités tribales dans les pays arabes du golfe

غسان سلامة مأسسة السلطة، والحساسيات العشائرية في بلدان الخليج العربية

30 (95-115)

(88) SALMAN, Yusuf
Crimean Tatars The resistance continues

يوسف سلمان تتار القرم المقاومة مستمرة

29-1 (59-61)

(89) Fateh M SANDEELA
The Distinctive features of Islamic law

فاتح سانديلا السمات الرئيسية للشريعة الاسلامية

37 (81-91)

(90) SANSON, Henri
Le modele algerien

هنري سانسون النموذج الجزائري

33 (61-69)

(91) SARDAR, Ziauddine
Timbuktu and the history of ideas

ضياء الدين سردار تومبوكتو وتاريخ الافكار

29-3 (68-69)

(92) SARDAR, Ziauddin
Haj, the greatest gathering of mankind

ضياء الدين سردار الحج اكبر تجمع بشري

29-1 (25-32)

(93) Yusuf H R SEFERTA

(61) MANZOOR, Parvez
Symbolism of the scripture in the Qur'an
پرويز منظور رمزية المقدس في القران
29-2 (40-46)

(62) MANZOOR, Parvez
Does technology transform Human consciousnes
پرويز منظور هل تغير التكنولوجيا الوعي البشري
29-2 (56-58)

(63) Meadel Eastern refugees in Denmark

لاجئو الشرق الاوسط في الدنيمارك
38 (9-10)

(64) EL MECHAT, Samya
La Tunisie pendant la deuxieme guerre mondiale
سامية المشاط تونس خلال الحرب العالمية الثانية
4 (64-84)

(65) M A «Faroogi» MEHTAR
M I Meer As I knew him
فاروجي ميهتار مير كما عرفته
37 (96-101)

(66) Ali MERAD
L'occident musulman
علي مراد المغرب الاسلامي
4 (183-186)

(67) MAHAMEDALI, Akbar
Traditional medicine in Africa
اكبر محمد علي الطب الشعبي في افريقيا
29-1 (57-58)

(68) MOUTON, M R
Le congres syrio-palestinien de Geneve (1921)
م.ر. موتون المؤتمر السوري الفلسطيني في جنيف (١٩٢١)
35 (313-328)

(69) MUHAMMAD and Ahl Al-Bayt
-Discourse by Shaykh Zamzami
-The path of Islam original
-Discourse of Imam Ali
-Khutba of Fatima Zahra
-The nature of Imamate
-Eternal Karbala
-On the Eve of Muharram
محمد وأهل البيت خطبة الشيخ زمزمي درب الاسلام الاصيل وخطبة الامام علي. خطبة فاطمة الزهراء طبيعة الامامة كربلاء الخالدة عشية محرم
39 (43-81)

(70) MUHAMMAD in the Bible
محمد (ص) في التوراة
40 (39-40)

(71) Muslims in prison
-Muslims in prison
-Accepting Islam
مسلمون في السجن قبول الاسلام
39 (271-274)

(72) NADIM, Ahmad
The Biharis
احمد نديم البهارية
29 (58-61)

(73) Ismail A NABRI
Al-Zahrawi The father of operative surgery
اسماعيل النبري الزهراوي
37 (131-137)

(74) Sayed Suayman NADVI
The Arabe navigation
سيد سليمان الندوي الملاحة العربية
37 (1-9)

(75) S Salman NADVI
Islam's approch to clinical experimentations
السيد سلمان الندوي النظرة الإسلامية للاختبارات الطبية السريرية
37 (92-95)

(76) NASSAOUF, Raouf
Quelques principes fondamentaux de l'Islam
رؤوف نصوح بعض المبادىء الاساسية للاسلام
34 (5-12)

(77) NOUSHI, A
Pipes lines et politique au proche orient

الصحة
-حول التنفس
-الطبيب والتسبيح
-المساهمات الاسلامية في علم الطب
39 (219-224)

(45) Healthing Directory
-Techno Medicine Diet Excercise Shiatsu, Herbal Medicine, Acupuncture Aoma Therapy and one essence two manifestations Tawheed of homeopathy bach flowers remedies

الدليل الصحي
-الطب التقني والحمية والتمرين وطب الاعشاب الخ
39 (228-248)

(46) HENDERSON, Hazel
End of ethics of individualism, power and exploitation
هازل هندرسون نهاية قيم الفردية والسلطة والاستغلال
29 (65-67)

(47) IMAN
-The Inner meaning of faith
-The roots
Tapping the Inner springs of Iman

الايمان
-المعنى الداخلي للايمان الجذور الوصول الى الينابيع الداخلية للايمان
39 (86-94)

(48) Khalid M ISHAGUE
Islamic principles of economic management
خالد ايشاكو المبادىء الاسلامية للادارة الاقتصادية
41 (26-50)

(49) Islam behind the bamboo curtain
الاسلام خلف ستار البامبو
32 (11-17)

(50) Islamic Banking system -part 2
النظام المصرفي الاسلامي(٢)
40 (17-22)

(51) Islamic republic of Iran Unnoticed asylum country
الجمهورية الاسلامية في ايران بلاد اللجوء المنسية
40 (33-34)

(52) JILALI, Mustapha
Islam, culture et nature
مصطفى جيلالي الاسلام، الثقافة والطبيعة
34 (20-21)

(53) Ibrahim, AL JUWYER
Ibn Khaldun and sociology
ابراهيم الجوير ابن خلدون وعلم الاجتماع
18 (41-61)

(54) KANGAFORSTNER A S
V No 5
انظر رقم ٥

(55) KETTANI Ali
Les minorites musulmanes
علي كتاني الاقليات المسلمة
31 (105-113)

(56) KHURI Fuad Isaac
State and society in Arabia an introduction
فواد اسحق الخوري الدوله والمجتمع في العربية (السعودية)
30 (5-10)

(57) KNOWLEDGE and Learning
-The islamic Personality
-The nature of man
-Ths Sanusi Zawiyya system
-Ali s Learning tested
-Adab and the early education of children
المعرفة والتعليم الشخصية الاسلامية طبيعة الانسان نظام الزاويا السنوسي تعليم الامام علي الادب والتعليم المبكر للاطفال
39 (194-215)

(58) Cassim M LAKHI
The art of islamic pottery
قاسم لقحي فن الفخار الاسلامي
37 (68-72)

(59) MAHAFZAH,A
La France et le mouvement nationaliste arabe de 1914 a 1950
علي المحافظة فرنسا والحركة القومية العربية من ١٩١٤ حتى ١٩٥
35 (295-312)

(60) MANZOOR, Parvez
Man without God
برويز منظور الانسان بدون الله
28-1 (47-51)

سلمان ايسوب داتكور الزولو(شعب من شعوب افريقيا الجنوبية) في الكتابات العربية
37 (102-105)

(31) DA'WA- Travel in the way of Allah
- -India-Pakistan
- -Srilanka
- -A package tour for Muslims in Morocco

الدعوة السفر في طريق الله
ـالهند والباكستان
ـسيرلانكا
ـجولة لمسلمين في المغرب
39 (148-166)

(32) Mahmoud DHAOUADI
Contemporary civilisation s crisis and Islamic ethical principles of science
محمود الدوادي الازمة الحضارية المعاصرة والمفاهيم الاسلامية الاخلاقية حول العلوم
31 (35-39)

(33) Forcible assimilation of Bulgarian Turks
الدمج القسري للمسلمين البلغاريين الاتراك
38 (7-9)

(34) FARIDI, Fadle el Rahman
Theory of fiscal policy in an Islamic state
فضل الرحمن فريدي نظرية السياسة الضرائبية في دولة اسلامية
1 (17-35)

(35) FARUQUI Ismail
Christianity no concept of divine transcendence
اسماعيل الفاروقي المسيحية غياب مفهوم التسامي الالهي
32 (27-30)

(36) FLEURY, A
Le mouvement national arabe a Geneve durant l'entre deux guerres
انطوان فلوري الحركة القومية العربية في جنيف في الفترة ما بين الحربين.
35 (329-354)

(37) GEORGY, Guy
Deux bergers de l'Islam
جي جورجي ابطال من رعاة الاسلام (العقيد القذافي والامام الخميني)
33 (70-78)

(38) Mohammed GHAMRI
reflexions sur l'Islam et la guerre
محمد عمري ملاحظات حول الاسلام والحرب
36 (205-212)

(39) GOOI, Kim
Chinese muslims on the Thailand-Burma border
كيم غووا. المسلمون الصينيون على الحدود بين بورما وتايلاند
32 (9-10)

(40) Muhammad HAMIDULLAH
The Islamic calendar and its historical background
محمد حميد الله التقويم الاسلامي وخلفياته التاريخية
37 (10-25)

(41) HAQIQAH
- -Ayat un-Noor
- -Discourse of Sayyidina Ali
- -Discourse by Shaykh Abdal-Qadir

الحقيقة
ـاية النور
ـخطبة لسيدنا علي
ـخطبة للشيخ عبد القادر
39 (131-144)

(42) HASAN, Zubair
Theory of Profit The islamic viewpoint
زبير حسن نظرية الربح وجهة النظر الاسلامية
1 (1-16)

(43) AL HASSANI, Lamiss
Les banques islamiques le partage des risques
لميس الحسني المصارف الاسلامية تقاسم المخاطر
33 (90-92)

(44) HEALTH
- -On healing
- -The doctor and the shaykh
- -Muslim contributions to Medicine

(15) BANGOURA, Othman
L'histoire des prophètes dans le Coran
عثمان سقورا· تاريخ الانبياء في القران
34 (13-15)

(16) EL BANNA, Jamel
L'Islam et le syndicalisme (entretien)
حمال البنا الاسلام والنقابية (مقابلة)
34 (28-31)

(17) Mohammed BENABOUD
Islamic and Christian Spain in the early middle ages
محمد بن عبود اسبانيا المسلمة والمسيحية في مطلع القرون الوسطى
4 (237-242)

(18) Abdel Majid Ben Idriss BENJALLOUN
Les racines economiques de la penetration espagnole au Maroc
عبد المجيد بن ادريس بن جلون الجذور الاقتصادية للتدخل الاسباني في المغرب
4 147-158)

(19) Abdel Majid Ben Idriss BENJELLOUN
Bref commentaire sur les notes de Benaboud sur les evenements de Tetouan de 8-2-1948
عبد المجيد بن ادريس بن جلون تعليق موجز على ملاحظات بن عبود حول أحداث تطوان ١٩٤٨
4 (33-34)

(20) BENNIGSEN, Alexandre
L'U R S S et l'Islam
الكسندر بنغسن الاتحاد السوفياتي والاسلام
33 (53-60)

(21) BESSON, Y
Hussein ou Ibn Sa'ûd une fausse altêr native
ي· بيسون حسين او ابن سعود اشكالية خيارات غير صحيحة
35 (241-261)

(22) BROHI, A K
The nature of Islamic law and the concept of Human rights
ا.ك بروحي طبيعة القانون الاسلامي ومفهوم حقوق الانسان
6 (1-48)

(23) Maurice BUCAILLE
The Qur'an Launching force of Islamic civ-ilization
موريس بوكاي القرآن القوة المحركة للحضارة الاسلامية
37 (51-55)

(24) CARRE, Olivier
Islam et Histoire
اوليفييه كاريه الاسلام والتاريخ
33 (79-87)

(25) CHANDERLI, Abdelkader
Islam et pétrole
عبد القادر شاندرلي الاسلام والنفط
33 (88-89)

(26) CHANG, Haj Yusuf
The Hui minority in China Problems and solutions
الحاج يوسف تشانغ شعب الهوي في الصين قضاياهم وحلولها
32 (24-26)

(27) CHARIATI, Ali
The Haj
علي شريعتي الحج
32 (31-40)

(28) COLE, Donald P
Tribal and non-tribal structures among the bedouin of Saudi Arabia
دونالد كول البنى العشائرية وغير العشائرية وسط بدو العربية السعودية
30 (77-93)

(29) Cassim DANGAR
The use of gelatin Problem for Muslims?
قاسم دانكار هل يشكل استخدام الجيلاتين مشكلة للمسلمين
37 (73-80)

(30) Suleman Esssop DANGAR
Zulu in the Arabic script

(1) ABEDL MANAN, Mohamed
Islamic economics as a social science some methodoligical issues

محمد عبد المنان الاقتصاديات الاسلامية كعلم اجتماعي بعض المداخلات المنهجية

1 (49-61)

(2) Afghanistan Seven Years of war

افغانستان سبعة اعوام من الحرب

40(4-5)

(3) ADRAM KHAN Mohammed
Islamic economics Nature and need

محمد اكرم خان الاقتصاد الاسلامي الطبيعة والحاجة

1 (55-61)

(4) Muhammad Mohar ALI
Spread of Islam in Bengal

محمد موهار علي انتشار الاسلام في البنغال

18 (21-39)

(5) ANDRAU, C et KANYA FORSTNER A S
La France a la recherche de la Syrie integrale (1914-1920)

س اندرو و اس كانيا فورستر فرنسا بحثا عن سوريا عبر المجزاة (١٩١٤/١٩٢٠)

35 (263-278)

(6) Munawwar A ANEES
Utilization of computer technology in Islamic studies

منور أنيس. استخدام الحاسبات الإلكترونية في الدراسات الاسلامية

37((138-142)

(7) An ANNUAL up-Date «OECD» report on migration to some European contries (Statistics)

التقرير السنوي لمنظمة التعاون والتطور الاوربية حول الهجرة الى بعض الدول الاوربية (احصائيات)

38 (1-6)

(8) ARNOLD, T W
The spread of Islam in China

ت.و. أرنولد انتشار الاسلام في الصين

32 (3-8)

(9) ASPECTS of Muslim Communities
-Islam in the U S
-Islam in Canada
-Visit from a Muslim Brother

جوانب في حياة الجماعات الاسلامية
ـ الاسلام في الولايات المتحدة
ـ الاسلام في كندا
ـ زيارة لأخ مسلم

39 (174-187)

(10) AZAR, E
U S foreign policy options in the 1980s in Middle East

ا عازار السياسة الخارجية الاميركية في الثمانينات في الشرق الاوسط

9 (5-20)

(11) Salem AZZAM
A model of an Islamic constitution

سالم عزام نموذج لدستور اسلامي

37 (115-130)

(12) BAAKLINI, Abdo
State and citizenship in Kuwait

عبده بعقليني الدولة والمواطنية في الكويت

30 (181-199)

(13) BANGOURA, Othman
L'Islam et les droits culturels

عثمان بنقورا الاسلام والحقوق الثقافية

34 (22-23)

(14) BANGOURA, Othman
L'Islam et la loi du Talion

عثمان بنقورا الاسلام وقانون القصاص

34 (27)

REPERTOIRE DES ARTICLES ISLAMIQUES

Ce répertoire présente des articles et des études islamiques parus dans des revues internationales.

Ce répertoire comporte deux parties.

a) Une pour les articles et études parus en langue arabe.
b) Une pour les articles et études parus en diverses langues.

Le classement a été effectué alphabetiquement et selon les noms des auteurs en tenant compte à ce que le titre de l'article soit traduit dans l'autre langue.

Enfin, le lecteur trouvera deux tables: la première concerne la classification et numerotation des articles suivant les thèmes dont ils traitent, la seconde constitue une présentation des revues à la base de ce répertoire.

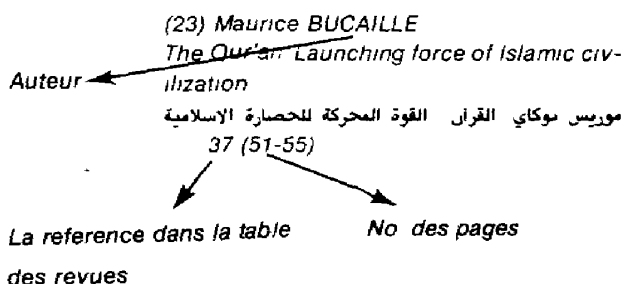
Dans les deux cas, la 1èr division (langue arabe et langues europeennes) sera respectée.

GUIDE DES REFERENCES

(23) Maurice BUCAILLE
The Qur'an Launching force of Islamic civilization
موريس بوكاي القرآن القوة المحركة للحضارة الإسلامية
37 (51-55)

Auteur

La reference dans la table des revues

No des pages

Le Licite et L'Obligatoire Chez IBN RUCHD

Trad Kanj HAMADE

L'auteur se refere dans son article ou livre du philosophe Ibn Ruchd dans lequel ce dernier essaie de départager les propos relatifs aux rapports entre la Charı'a et la raison L'auteur se propose, d'une part, d'éclaircir la position du philosophe en ce qui concerne la Philosophie et les Sciences de la logique, et d'autre part, de faire reconnaître la validité du travail philosophique souvent considére comme contraire aux regles de l'Islam

Ibn Ruchd, en tant que Faqih, pose la question suivante «la réflexion sur la Philosophie et sur les Sciences de la logique, est-elle autorisée, ou interdite, ou commandée par le Char'? Est-elle considérée comme étant obligatoire ou comme etant déplorable?»

Ibn Ruchd répond à cette question en disant que si la philosophie revient à réflechir sur les choses qui existent, en les considérant comme une indication pour expliquer les désignations, le Char' démontre les cas ou cela est une obligation et les cas où cela est deplorable

A ce sujet, l'auteur soutient l'avis de IBN RUCHD qui dit de l'obligation d'aborder la philosophie et les sciences de la logique Son soutien s'appuie sur le fait que IBN RUCHD cite un passage du Coran duquel on peut déduire que l'utilisation de la raison, pour l'explication des choses qui existent, est une obligation Utiliser la raison, ou la raison et le Char', est obligatoire, et cela en se basant sur ce qui est dit dans le Coran «N'ont-ils pas observe le Royaume des cieux et de la terre et chaque chose que Dieu a crée»

Et l'auteur termine en disant que Ibn Ruchd a voulu questionner le Coran sur la possibilite d'aborder la philosophie, ceci démontre la persévérance du philosophie qui s'en remet à Dieu, et qui, toujours, prend soin d'étayer sa pensée philosophique par les textes du Coran et du Char', Il est aidé en cela par le Coran qui accepte et conseille l'observation des choses qui existent, et qui soutient ainsi la philosophie.

Khomeiny (al faqîh al 'adil) dans la gestion du pays et de la révolution, aide en cela par Majlis al fuqaha' et Majlis al shûra C'est ce qui fait l unicité de l'expérience de la revolution islamique en Iran

4- Dans un de ses discours l'Imam Khomeiny a insisté (en parlant de l'économie) sur le rôle du gouvernement islamique qui consiste a ne pas s'imposer dans la vie des individus et des communautés A eux de prendre en charge les differentes tâches dans l'enseignement, l'economie, etc Le rôle de l'Etat doit se limiter à contrôler et a intervenir pour résoudre les problemes que les communautés ne peuvent pas traiter

Dans un autre discours l'Imam Khomeiny insiste sur le fait que la République Islamique d'Iran existe grâce au peuple La liberté de ce peuple doit donc être sauvegardee à tout prix Il faut qu'il existe une collaboration étroite entre l'Etat et le peuple, et il se demande dans quelle mesure ce principe est effectivement respecte

5- La collaboration entre l'Etat et le peuple empêche l'Etat de sombrer dans la repression La constitution de coopératives, d'associations, etc empêche l'organisation d'exploitants et place les ennemis de l'Etat islamique face a la masse populaire Le gouvernement peut realiser la justice en se limitant a un rôle de contrôle et d'intervention la où sont exigees connaissances et forces que peuple ne possede pas

Ces solutions decoulent de, et sont en harmonie avec, le principe de l'unicite (al Tawhid) et le principe de la soumission a Dieu uniquement

en dehors de l'Etat est capital, avec ce que l'Islam leur assure comme droits, independance et capacités idéologiques sociales, économiques et matérielles La solution que propose l'Islam est de renforcer la société moralement et matériellement Ceci contribue à crée une base populaire forte qui sera en mesure de lutter en cas de déviation du pouvoir ou en cas d'invasion etrangère

Ces conditions trouvent leur accomplissement dans un gouvernement juste qui appuie le peuple et que le peuple soutient

Quelques remarques sur la solution islamique de la problématique Etat-société au sein de la République Islamique d'Iran:

1- Lors de la prise du pouvoir, l'une des premieres actions à entreprendre est de changer les cadres anciens et de les remplacer par d'autres se distingant par leur respect de l'Islam, notamment dans les postes importants Mais l'immensite de l'appareil d'Etat ne permet qu'un changement partiel accompagne d'une volonté de changer la mentalité des anciens cadres Neanmoins ces changements restent insuffisants En effet, le risque est toujours présent que le nouveau cadre ne se laisse lui-même entraîner par la tendance inherente à l'Etat de dominer, et donc de s'éloigner du char' et de la societe

2- La révolution iranienne s'est faite sans intervention militaire et loin des appareils de l'Etat C'est une revolution populaire Elle s'est poursuivie dans deux directions paralleles

- L'islamisation revolutionnaire des appareils de l'Etat déjà existants
- La creation des institutions de la révolution islamique avec une structure et un contenu nouveau

Ces realisations se sont accomplies dans la soumission a Dieu et en suivant les conseils des ulemas, ceci au sein de ce nouveau-ancien Etat

3- Devant l'existence parallèle de l'appareil d'Etat déja existant d'une part et des nouvelles institutions d'autre part, la revolution se trouve face à deux possibilités

- La fusion des nouvelles institutions au sein de l'appareil d'Etat
- Laisser la rue, le peuple, s'imposer comme si l'Etat était toujours un Etat-taghût à combattre pour empêcher la révolution d'avorter, et éviter ainsi la reproduction d'un processus qui a déjà fait ses preuves

Le choix est bien difficile!

Il existe une troisième possibilite dont la réalisation est presque impossible si ce n'était le rôle de l'Imam

La crainte de Dieu (al taqwa) constitue la garantie primordiale qui permet aux musulmans et au gouverneur de preserver la justice A cela se rajoutent des conditions morales et matérielles (se rapportant à l'organisation du port d'armes, à la distribution des terres, au commerce interieur et extérieur ainsi qu'à tous les domaines de la vie qui sont detailles par le char') qui contribuent à faire regner la justice

L'Etat-Gouverneur ne peut pas s'approprier les biens, le marché et les différentes institutions (hôpitaux, universités, ecoles) pour ne pas avoir un moyen de s'imposer a la sociéte et lui voler ses moyens de subsistance et de défense N'importe quelle partie de la société doit être capable de se dresser devant une force qui détient le char' et dévie dans son application

Comment analyser la relation Etat/société, Etat/révolution, en se basant sur l'Islam et dans le contexte actuel?

L'Islam et l'Etat moderne

Toute révolution, y compris la revolution islamique, se trouve actuellement en face d'une formation immense l'Etat moderne qui la menace d'enlisement Il est donc indispensable à la fois de s'armer d'un éveil islamique afin d'affronter ce danger, et d'utiliser des moyens et des méthodes s'inspirant des premiers temps de l'Islam

Omar Ibn Al Khattab circulait de nuit pour vérifier si tout un chacun etait en sécurité et à l'abri du besoin Actuellement chaque appareil de l'Etat devrait s'imposer cette discipline qui est en fait en contradiction avec la vraie tendance de l'Etat a dominer La direction de l'Etat passant entre les mains des musulmans n'implique pas automatiquement un changement des attitudes Il faut en fait changer les institutions dans leur forme et leur contenu, et encourager tous les facteurs pouvant influencer les mentalités afin de cerner l'appareil par l'Islam et de vérifier son fonctionnement, pour éviter que cet appareil n'engloutisse la révolution

La solution islamique à cette équation difficile

Il faut traiter cette tendance à dominer comme une loi interne et donc essayer de la maitriser comme on maîtrise les instincts En d'autres termes, il faut la soumettre aux lois du char' et l'organiser conformément a ses dispositions. Cette maîtrise doit passer par chaque individu Mais cela reste insuffisant car l'Etat n'est pas une somme d'individus mais une formation plus complexe A cet effet, le rôle des musulmans

Deuxième partie
La solution proposée par l'Islam

La nécessite de comprendre la loi régissant la relation entre l'Etat et la sociéte

La relation Etat/societe est generalement caractensee par une attraction négative Or, il est nécessaire de réaliser un equilibre pour empêcher l'Etat d'ecraser la sociéte Ce n'est guère une tâche aisée avec l'Etat moderne qui s'est doté d'instruments (appareils et institutions) immenses et quasiment indomptables au cours des ˊ00 dernieres annees Cependant, prendre conscience de la problematique Etat/societe ne suffit pas pour la resoudre

L'experience, surtout dans les pays islamiques, montre que la negligeance des propositions faites par l'Islam pour résoudre cette problématique a rendu les dirigeants de ces pays incapables de saisir l'essentiel leur permettant d'equilibrer la relation Etat/ societe

Le Char', l'Etat et la société

L'un des aspects les plus connus des gouvernements islamiques est de «gouverner selon ce qu'Allah a fait descendre» ou «gouverner conformément au char' islamique» Il s'agit d'une expérience unique en son genre ou le gouverneur est charge par la societe (la Jama'a) d'appliquer les dispositions du char' En d'autres termes, la tâche de gouverner est une charge et non une source de prestige Le point de depart est la soumission du gouverneur et de la societe a la volonte de Dieu Il incombe ainsi au gouverneur faqih ainsi qu'aux ulemas et aux fuqaha d'appliquer les prescriptions de l'Islam pour instaurer la justice et renforcer la societe

Ceci n'empêche pas pour autant l'existance du conflit Etat/societe ni la tendance de l'Etat a la domination

L'équité dans le partage (Mizân al-qist)

Non seulement, l'Islam charge la structure et la base sur lesquelles est bâti l'Etat avec ses institutions ses appareils et sa relation avec la societe, mais il definit aussi les grandes lignes qui permettent a l'Etat islamique de ne pas se laisser aller dans sa tendance à la domination Cette responsabilite incombe aux fuqaha' aux ulemas, a tous les responsables (ahl al hall wa al 'aqd majlis al-shûra) ainsi qu'à tous les musulmans

port conflictuel, ni constituer une solution face à la crise du capitalisme

Dans le système capitaliste, ce conflit est attenue par le jeu democratique Or, celui-ci n'est fonctionnel que lorsque le pays concerne a une predominance sur les marches exterieurs lui permettant de ramener vers le pays des richesses, et de realiser des compromis interieurs

Ces conditions n'etant pas presentes dans les pays du Tiers-Monde, la democratie a pour consequence d'attiser le conflit Etat société N'ayant pas d'echappatoire exterieur l'Etat se militarise et se place, petit a petit, au-dessus de la societe tout en s'attribuant un caractere «revolutionnaire» De la democratie le regime s'oriente ainsi vers une «democratie dirigee» et nombreux sont ceux qui s acheminent vers le totalitarisme

La critique du socialisme totalitaire est, par consequent, aussi necessaire que celle du capitalisme afin d'eviter l'engloutissement de toute revolution, y compris la revolution islamique dans l'une de ces deux directions

Les constantes et les variables dans l'Etat

Toute analyse qui ne tient pas compte de la tendance de l'Etat a dominer la societe passe outre des elements constants dans tout Etat et n'etudie que les elements variables (feodalisme, esclavage, capitalisme etc) Ne pas differencier ces deux categories d'elements equivaut a confondre historiquement les differents Etats qui ont existes avec un même systeme

Par ailleurs, en insistant sur les elements constants il ne faut pas omettre de les placer dans le contexte et les conditions ou ils evoluent La manifestation de la domination de l'Etat change, en effet, d'un systeme a l'autre

Il est necessaire d'insister sur cette tendance car la nier pourrait induire en erreur dans l'analyse islamique de la relation gouverneurs/institutions d'Etat, communaute musulmane/char' au sein d'un Etat islamique

au pouvoir)

Cet Etat, au pouvoir absolu et sans precedent, trouve l'origine de son évolution vers la dictature dans l'appropriation des moyens de production et le rejet de la propriete privee ''ou la maîtrise totale du fonctionnement economique, venue s'ajouter la maîtrise sur la decision politique On assiste ainsi a la constitution d'un pouvoir pyramidal ayant es ramifications dans tous les domaines Face a son denuement de tout rôle actif et de toute opinion personnelle la societe se voit sombrer dans l'indifference et l'incapacite de manifester son mecontentement Cette indifference s'exprime par l'abandon de la terre et de tout autre processus productif, ainsi que dans l'alcoolisme

L'Etat et la tendance à la domination

Historiquement, l'Etat a tendance a s'affirmer au-dessus de la societe En effet, il est soumis a une loi inherente a sa nature, qui en fait une force superieure aux institutions et a la societe voire même a la constitution et aux lois De là découle une autre loi parallele a la premiere, c'est la permanence du conflit entre l'Etat et la societe en général La societe est susceptible de gagner dans la mesure ou elle est dotee de capacites economiques ideologiques culturelles et politiques lui permettant de faire face a la force etatique, et aussi, en periodes de revoltes et de revolution En realite, c'est l'Etat qui predomine car, en plus de la force militaire il a la possibilite de manier toutes les forces motrices de la societe et de la priver de tous mecanismes d'auto-défense

Cette situation est en vigueur dans nombre de regimes arabes et du Tiers-Monde Le resultat est une repression extrême a l'interieur du pays ainsi qu'une dependance croissante vis-a-vis des grandes puissances d'autant plus qu'il n existe aucune possibilite de resistance interieure

Il ne suffit pas de limiter la critique au seul capitalisme

Les crises que traversent actuellement tant le capitalisme occidental le socialisme sovietique que les regimes du Tiers-Monde rendent necessaire une critique severe de leur fonctionnement, critique permettant d'analyser le rapport de force Etat societe, Etat/capitalisme, Etat/revolution L'experience historique a demontre qu'aucun de ces systèmes n'a ete a même de resoudre ces rapports conflictuels

Ainsi la critique du socialisme (Etat oppresseur) présentée ci-dessus montre qu'il ne peut ni régler ce rap-

tionnariat devenu une entité indépendante vivant d'elle-même et pour elle-même
le renforcement du pouvoir etatique dont la manifestation la plus flagrante est l'appropriation des moyens de production

L'Etat et la révolution

Lorsqu'une revolution se produit l'un de ses objectifs primordiaux est d'opérer des changements radicaux En realite, le poids des institutions existantes aboutit a l'engloutissement de la révolution et a sa maîtrise Ce processus se développe notamment lorsqu'il s'agit de réaliser des reformes dans les activités economiques Ceci conduit au gonflement de l'appareil d'Etat et a une tendance aux nationalisations au lieu de proceder a une redistribution equitable des biens et des proprietes L'Etat se renforce aux depens de la societe

L'Etat et les ennemis de la révolution

Toute revolution se trouve exposée a des complots externes ou internes visant à l'étouffer Contrainte a se défendre, elle se permet de recourir a divers moyens pour assurer sa protection allant, selon le danger qui la menace, de l'oppression aux exactions Une fois le danger passé, ces pratiques se perpétuent pour devenir une condition de survie du nouveau pouvoir qui proclame que les complots se fomentent toujours

Certains elements actifs dans la défense des bases revolutionnaires s'enlisent dans la repression Des luttes intestines au sein du pouvoir emergent alors, et risquent de deboucher sur la main-mise d'un leader ou d'un groupe qui saisit l'opportunite pour s'emparer du pouvoir

L'Etat et la sociéte

Selon une theorie simplificatrice, defendue par les marxistes et les adeptes du marxisme, l'Etat est une emanation de la classe sociale qui detient les moyens de production et dont il represente les interêts Cette classe peut, en conséquence, determiner des changements dans sa representation au sein de cet Etat ainsi que dans la forme de ce dernier De cette confusion découle une mésestimation de la relation Etat/classes sociales ou Etat/société En fait, l'Etat se situe au-dessus des classes sociales et de la société et se distingue par une indépendance vis-à-vis d'elles

Cette théorie simplificatrice a eu pour consequence grave l'instauration d'un Etat dictateur qui, en principe, aurait dû être un Etat émanant des classes sociales (le prolétariat

L'Islam face à l'Etat moderne

Munir Shafiq

«Abaisse ton aile vers ceux des croyants qui te suivent»
(Les poètes, 215)

Première partie

La tendance de l'Etat à la domination

L'Etat a fait l'objet de nombreuses analyses car cette question est capitale pour toute idéologie, tout système social et toute theorie economique Il est donc indisponsable de definir une position claire vis-à-vis de ce sujet

L'Etat et le gouvernement

Pour commencer, il ne faut pas *confondre entre les deux notions* d'Etat et de gouvernement En effet, si les gouvernements et les gouverneurs changent et, avec eux, certaines lois, l'Etat demeure en tant qu'institution. Ceci se manifeste a travers la relation entre le citoyen et l'Etat les démarches administratives et les formalites sont les mêmes, sinon plus compliquees, ce qui met en cause l'appareil de l'Etat

Un changement reel et effectif suppose un changement dans la structure et le contenu de cet appareil

L'Etat moderne

L'Etat moderne qui s'est erigé selon le modèle occidental est caractérise par les points suivants

- l'hypertrophie des institutions de l'Etat et leur infiltration dans toutes les activités de la vie,
- la formation d'un secteur de fonc-

islamique ne peut evoluer qu'en puisant dans les propres sources de son passe et de son histoire

Ce principe, prône par les penseurs musulmans depuis Jamal addîn Al-Afghani est, en réalité, l'idée la plus progressiste et la plus revolutionnaire pouvant faire face au colonialisme

C'est ce qu'a tres bien compris l'Occident, qui a cherché à convaincre les musulmans du fait que, seul le nationalisme (avec tous ses volets et ses dérivations gauche, droite, socialisme, marxisme, libéralisme etc) pouvait resoudre leurs problemes Or, si le nationalisme tut un instrument de libération et d'évolution en Europe, il ne correspond dans le monde musulman a aucun besoin ni a aucune donnee sociale objective Bien plus, il est une greffe artificielle dans le cœur de la Umma qu'il n'est possible de combattre qu'en appliquant l'Islam selon la tendance qui n'a cessé d'évoluer depuis Al-Afghani jusqu'a l'Imam Khomeiny

A cet effet, la révolution islamique en Iran constitue la manifestation ultime de l'Islam au XX° siecle Elle remet en œuvre les fondements de la pensée islamique, à savoir que la notion de Umma ne se reduit ni à l'action politique ni aux valeurs spirituelles ou morales mais englobe a la fois les aspects politique, spirituel et civilisationnel

Enfin, elle met en valeur une des principales caracteristiques de la pensee islamique En effet, en partant de la base de la Umma, non d'une base nationaliste la revolution s'effectue selon deux principes l'ijtihad et le jihad Le premier constitue l'aspect theorique, tandis que le second constitue l'aspect pratique

Ce déterminisme puise sa source dans le principe d'union entre spirituel et social (dîn wa dunia), d'où harmonie totale entre l'accomplissement du religieux (dîn) et les exigeances de l'histoire

Ainsi, poser le problème de l'unite de la Umma equivant a poser le probleme de la signification de l Islam et de son rôle dans l'existance

Sur un autre plan, toute réflexion sur l'unite des peuples islamiques exige, comme condition prealable, *la recherche des causes de la desunion des musulmans* Or, il s avere, qu'à l'heure actuelle, l'élément de division (le nationalisme) est bien plus dangereux que la qabaliya combattue par les premiers musulmans le nationalisme est soutenu et renforce par les sciences sociales occidentales qui partent du principe de la separation entre la religion et l'Etat

L'individu, le peuple, l'Etat et la Jamâ'a islamique

La pensée occidentale a tendance à accuser le système islamique de renier toute individualité En fait, l'Etat en Islam permet à l'individu de se fondre en lui Et si les musulmans ont le sentiment que l'Etat islamique, tel qu'il a été connu tout au long de l'histoire (depuis que la Khilafat s'est transforme en Mulk), n'a pas represente leurs interêts en tant qu'individus, c'est qu'ils ont toujours present a l'esprit le premier modele d'Etat musulman C'est ce qui explique l'opposition a l'Etat (qu'il soit nationaliste ou musulman ou autre) qui a caracterise les societes islamiques

Aujourd'hui, la révolution islamique en Iran est le terrain ou se réalise la notion de Umma dans le sens que lui donne l'Islam et, d'autre part elle est le noyau d'ou rayonne l esprit communautaire susceptible d unir les musulmans

D un autre côte, l'Imamat (ou pouvoir politique en Islam) n'a jamais ete, au cours de l'histoire, issue de philosophie elitiste Bien au contraire, outre sa dimension spirituelle, elle est le reflet de l'aspiration populaire à l'egalite et a la justice D'ailleurs, l'elite, du point de vue islamique, ne se distingue des masses que par son savoir

La notion de Umma et l'indépendance

L'indépendance signifie avant tout la libération sur le plan culturel qui consiste a rechercher dans la pensee islamique authentique les conditions de réalisation de l'unité, afin d'œuvrer pour les mettre en pratique En d'autres termes, la societé

La crise de la pensée nationaliste

L'Etat nationaliste, *pour s'établir et se renforcer a dû recourir à l'oppression* puisqu'en réalité, il ne représente pas les intérêts des peuples Outre le domaine politique, sur le plan social, le nationalisme a été un echec puisqu'il n a jamais reussi a realiser l'union entre modernisme et authenticite et n'a pu, par consequent, atteindre la globalité inherente a l'idée de la Umma Mais c'est surtout au niveau economique que se manifeste le sous-developpement, puisque le stade de la dépendance n'a jamais pu être depassé

A l'origine de toutes ces defaillances se trouve la dépendance culturelle En effet, le nationalisme n'a jamais produit une pensée independante et authentique Or, il est impossible de combattre la domination occidentale avec des outils exportes de l'Occident

Pour se faire entendre, le nationalisme emploie un discours justificatif en effet, dans le monde musulman, le laicisme qu'il prône est en terrain hostile De plus, dans sa tentative de faire la jonction entre la pensee musulmane et la pensee occidentale, le discours nationaliste est devenu falsificateur En fait, n'ayant pas de système de reférence précis et bien établi, il souffre d'incohérence au niveau de la signification. D'autre part, il ne peut en aucune façon être considéré révolutionnaire, *puisqu'étant, par essence, dépendant de sa source l'Occident*

Par contre, le discours islamique a reussi a être l'expression d'une ideologie islamique dont la portée contestataire se fonde sur des donnees bien précises le Coran, la Sunna et le particularisme historique des peuples musulmans Les éléments de ce discours l'union du temporel et du spirituel, la fusion des diverses identites (fabriquees) etc trouvent un echo favorable chez les masses qui y voient une valeur a la fois religieuse, politique et économique Ce discours est l'expression d'un projet de civilisation

La Umma
entre l'unité et le déchirement

Selon les penseurs musulmans, la notion de Umma comporte deux volets le dechirement d'une part et l'unite de l'autre

Le dechirement est perçu comme une question temporaire et conjoncturelle qui ne peut, en aucune façon, remplacer l'essentiel l'unité En effet, l'unite de la Umma est un determinisme historique, en même temps qu'un devoir pour les musulmans qui devraient combattre pour y parvenir

première faisant partie de la deuxième, aux yeux des musulmans

Quant au nationalisme, il a toujours été le fait de couches sociales occidentalisées ainsi que de certaines élites Or, sa renaissance n'a abouti qu'a la division du monde musulman, facilitant ainsi l'extension de la domination coloniale, sans pour autant être a même de resoudre les problemes economiques ou autres

La pensée islamique contemporaine a commence a prendre forme avec le courant représente par Jamal ad-Dîn Al-Afghani le principe du retour aux sources afin d'assimiler et d'islamiser les problemes du siècle C'es ce que tente de mettre en œuvre la révolution islamique en Iran, à travers l'application des principes suivants

- La notion de Umma et de Ijtihad
- Le gouvernement islamique
- Le principe ni Est-ni Ouest

L'Islam, signifiant par essence la souveraineté culturelle, politique et economique, il est en contradiction absolue avec la dépendance Aussi, l'un des principes moteurs de la pensée islamique est une vision culturelle indépendante basee sur l'Islam En d'autres termes, toute étude des sociétés musulmanes et de leurs problèmes doit s'éloigner de la pensee occidentale qui déforme notre réalité, et se placer dans un contexte *et un environnement islamiques en s'appuyant sur le Coran et la Sunna*

D'ailleurs, les musulmans gardent toujours en tête l'idee d'un âge d'or perdu (la premiere phase de l'Islam et le gouvernement de Médine, qui correspond au modele a suivre (as-salaf as-salih) Ainsi, la notion de Umma n'est pas une idee abstraite car elle cherche à concretiser les *aspirations des musulmans en s'appuyant* a la fois sur une réference historique et sur une ligne de conduite bien precise

Or, tous les courants de pensee *qui s'appuient sur le nationalisme* sont des courants élitistes, non populaires De plus, la séparation du spirituel et du temporel (la separation entre l'Etat et la religion) sur laquelle se fonde cette pensée, ne correspond en aucune façon à la realite des societes islamiques Elle a abouti d'une part au déséquilibre de la Umma qui s'est manifesté par l'existance de nationalismes et de regionalismes pire que le tribalisme (qabaliya) combattu par l'Islam *D'autre part, elle a cree un écart* entre les aspirations des peuples et leurs gouvernements politiques, d'où ce scepticisme des premiers vis-à-vis de la politique suivie par les pouvoirs

- elle considère que le passage de la Khîlafat au Mulk fut le facteur principal d'effritement de la Umma
- elle va au-delà de l'attitude de compromis, vers un comportement rigoureux, en cherchant à adopter la réalité présente aux principes et exigeances de l'Islam

L'Islam de l'Etat
et
l'Islam des peuples

Selon les penseurs musulmans contemporains, il y a une nette distinction à faire entre l'Islam de l'Etat et l Islam des masses Le premier aboutit inevitablement a la division en avantageant certains aspects de l'Islam au depens d'autres

Quant au second, il se caractérise avant tout par sa vision globale qui tient compte de tous les aspects en même temps En effet il est toujours present à l'esprit des masses que l'unite de la Umma exige l'existance d'un projet de pouvoir qui doit necessairement se baser sur la justice sociale etc

Or, l'une des dimensions les plus importantes de la révolution islamique en Iran, n'est-elle pas sa dynamique unitaire qui va au-delà du national et pose ses problèmes comme etant ceux de la Umma islamique toute entiere? Voire même ceux de tous les déshérites de la terre? En effet, la nation de la Umma est une notion globale ouverte à *l'humanité entière*

De plus le discours de la révolution islamique relève à la fois du spirituel et du temporel (al islam dîn wa dawla) et cherche constamment a exprimer les sentiments et les aspirations des peuples islamiques a l'unite

Enfin, la revolution islamique en *Iran ne se reduit point a la dimension* politique, il s'agit d'une revolution civilisationnelle qui œuvre sans cesse a remettre en valeur le rapport harmonieux entre l'Islam et la vie, entre la Umma et la direction politique

Aussi cette premiere experience unitaire se trouve-t-elle être la materialisation de la pensee islamique contemporaine

Le nationalisme, la Umma et l'Islam

Depuis la fin de la Khilafat ottomane, les musulmans considèrent le nationalisme comme une notion occidentale etrangere à la notion de Khilafat et de Umma Et pour se liberer du joug de la domination colonialiste, ils ont eu recours au Jihad En d'autres termes, l'allégeance à la patrie et l'appartenance à la Umma n'ont jamais éte contradictoires, la

La conception du nationalisme face à la conception de la Umma dans la pensée islamique moderne et contemporaine

Muhammad Abd Al-LAWi

L'interêt porte a l'unite de la Umma a revêtu differents aspects chez les penseurs musulmans, allant du réalisme justificateur a l'idealisme révolutionnaire La tendance realiste de certains penseurs a abouti, volontairement ou non, a la soumission du char' a la politique tandis que l'idealisme a abouti à la soumission de la politique a la chari'a

Dans le premier cas, le souci de préserver l'unité de la Umma etait toujours présent mais les penseurs qui représentaient cette tendance, en n'adoptant pas une position de lutte contre le pouvoir (sultân), se sont vus aller de concession en concession, ce qui a réduit la volonte d'unité de la Umma à un sentiment latent chez les peuples

Aujoutd'hui, la pensee islamique contemporaine et moderne, tirant les leçons du passe, adopte une attitude critique vis-a-vis de l'histoire musulmane et effectue une remise en question de la conception du pouvoir tel qu'il a ete applique au cours de l'histoire de l'Islam Cette pensée s'oriente actuellement vers la recherche d'un pouvoir islamique ayant, de par sa nature, une dynamique unitaire En outre, elle est caractérisee par les traits suivants

- elle prend, comme principale reference, les principes islamiques en operant toujours un lien entre la raison ('aql), la chari'a et la realite en d'autres termes, elle se base sur l'ijtihad
- son objectif est toujours l'unité de la Umma

TEXTES...

RESUMES...

EXTRAITS...

easier it is to satisfy them. What if we have no desires???

It is very simple: desires lead to expectations, which in turn arise from my actions. This relates to the distinction between pure action and ordinary action which is in effect a reaction, and also to the meaning of attachment, detachment and desires. We all have to act, we cannot avoid it. That is why we say you are questionable according to your actions, and you will suffer or benefit according to them. It is directly related to whether your actions have a clear motive and expectation at the end of them If they have expectations, then you are happy or unhappy according to what comes out and your original expectations are neutralized

This brings us to the meaning of pure action, acting for pure charity, for ihsan. the test of the pure motive is that you cannot find a definable cause for it. That is why we call it 'for God's sake', i.e it is not for any other purpose no matter how noble or ignoble that cause may be

We shall see later that in, reality, the state of happiness actually comes about by the removal of unhappiness You need to act to achieve or satisfy a desire or expectation you yourself decide upon. By the removal of the potential cause of unhappiness, you revert back to the state of neutrality and happiness. Peace, peace, peace. . . That is why we said happiness is the normal state of awakened human beings

cables. You cannot be detached. An Englishman I knew, who after so many years in the mountains of India was left with only one attachment, chocolates, used to walk for many hours down to a post office every Wednesday to collect his parcel of Swiss chocolate sent by friends. He was a renunciate and owned only a loin-cloth. He had given up everything but chocolate. On Wednesday mornings he was like a madman.

What we are saying is that detachment is a mental attitude. It has nothing to do with what you do, or how you dress; it is your relationship with it. Ask yourself whether you are using the material wealth or if material wealth is using you. Are you enslaved by it or are you using it as a slave in order to have time for what matters, self-knowledge? It is this you have to live with. You have come naked into the world, and you return naked back to the earth.

Happiness is basically an arithmetical co-efficient: when you say you are happy, it means that you had a desire and that desire has been fulfilled, so the co-efficient is one. You are satisfied, you are one, you are united. Now you are happy.

The more desires we have, the more difficult it will be to satisfy ourselves. If we have a hundred desires, these hundred will have to be satisfied in order for the co-efficient to become one That is why the less desires we have, the greater is the likelihood of our being happy. Whatever desires we have — be they to do with the body, mind or intellect — they are of our own doing. Each one is naturally different, because we discovered that what comes out of each one of us is slightly different from every other prism. But yet, as we said, we are basically the same. The less desires we have, the

and match, inwardly and outwardly. We are born wanting to see the total picture, unity. We are all born to be muwahhad (unitarians), but we do not know it. All it takes is for us to begin to unravel what tawhid basically means in terms of today's culture and the so-called 'I'.

We have just found that our chances of being happy are greater if we have less desires. Our chances of so-called happiness are obviously greater if these desires are fulfilled. The more power we have, the more likely we are to achieve these desires. That is why we all love money. Money is naked power. Like pure naked electricity, we can make it run a fan, a heater, a cooler, everything that brings about comfort and neutrality. It is a raw source of power with great potentialities. In every action, the subtler we become, the more we veer towards purity, because essentially, we are pure, for life as such is pure. Similarly we seek happiness only because happiness is our essential nature

We are all veering willy-nilly towards the Source of creation. All it takes is for us to recognize the real cause behind our actions and thoughts. With that recognition comes real progress and awakening. If not, our way is circular and barren, constantly repeating the same pattern over and over again. But once we see what we are doing, then there is a declutching process that takes place. We may still do a lot of the same things, but they will not have the same influences or effects on us. There is a neutralization. We become more observant, not artificially detached. But beware: there is no detachment as such, you are one part of the totality. Detachment is not true except in your mental attitude regarding your actions. You go up a mountain for meditation and then you hanker to know what is going on down below, and you send

and I am happy! It will probably take a few minutes before I find another thing that I want, because we are in dynamic flux and mind is self-perpetuating. The more we have our desires satisfied, the more we are happy. Is that not right? And we always want to be happy.

Again, happiness is synonymous with peace; it is matching what 'I' (the body-mind-intellect) desire with what the world can provide for me to satisfy or equalize the desire. When the match has happened, I say, 'I am lucky' or 'God is so merciful!' But when the neutralization has not happened, I may have doubts, agitations, discontent and unhappiness.

So how can we bring about a situation where we are most happy or least unhappy? Is it easier to be happy if we have more expectations and desires or less? The answer is obvious less But we are driven by our present day culture or civilization to consume and want more.

Most of us, however, at one time or another, want the same sort of thing At the body level, we all want to have comfortable and beautiful homes, sympathetic surroundings, fine clothes and so on. At the mental level we want to be loved, pampered, admired, and applauded At the level of the intellect we want to be engaged in whatever is our intellectual orientation, this type of music, or that aspect of philosophy. We are herded together and there is a lot of competition, for there are limitations to goods and services available. It is for that reason that the less desires we have the easier or more likely it is to achieve them. There are four and a half billion of us on this earth, and all of us want to have a three-car family and vacations. All of us want to have more and more holidays because we are created wanting peace, wanting to neutralize

dynamism of the cosmos.

We are all in constant change and revolution. This is a test for you to be alert, to see, to move on, to find out that there is no end to it. Then you recognize the nature of reality. Mind is the same in all of us, although aspects of it may be different. We all have hates, loves, anxieties, fears, etc. Only the extent and outer forms of these attributes are different. Her anxieties are different from yours, your anxiety now may be different from your anxiety next week, and so on. The quality of it differs as does the quantity. Our world is one unified whole in constant flux and change, never ending, and yet simple in its meaning.

Now it is up to you to reflect upon what we discussed, to test and internalize it so that you may begin the process of awareness and awakening we have talked about.

On Happiness

Let us now dwell upon what is conducive for this peace, and what is not: in other words, what brings about happiness?

What is happiness? What is my happiness or yours? What is your happiness now, what will it be tomorrow? And when do you say, 'I am happy, oh, I'm so happy now!'? Suddenly the postman comes with a letter telling you that you have won the lottery and you are so happy!!! What does it mean? If you reflect upon it, you will see that happiness occurs when whatever is desired, expected or wanted has been achieved. I desired money, the postman delivered the letter of success

ball, television or other preoccupations, can question, for our own use, 'What is the meaning of this existence?' We know it is about living well, we know it is about learning prescriptive knowledge; there is nothing wrong in this. But we want more. The more we take, the more we want; there is expansion and there is no end to expansion. The more we take of knowledge, the more we find there is, because there is no end to it There is no end to the Creator who is the source of all knowledge

We said we are all veering toward peace. Peace comes to us in instants, it is instantaneous. No sooner has what my mind set about to achieve been achieved, than the next objective is immediately set. This is because of mind's own nature; it cannot exist in a vacuum. Try to have no thoughts! We take pills because we have abused our system, and the thought-flow has exceeded the boundaries. Like a reservoir flooding over a dam we need to take drastic measures, some bulldozers in the form of drugs to plug the holes. But this is extreme and palliative. Once the mind is satisfied, it instantaneously moves towards the next desire Once the body is satisfied with one form of pampering, it wants another. Once the intellect is satisfied in admiring this particular painting, it seeks another. It cannot stop. The ultimate peace in reality is death. But that pure energy which is in me, which has been tarnished by me, which has come from life, which has been affected by my thoughts and actions during my life time, that energy is not lost by death. Life is a form of energy; it does not get lost as such. There is nothing gained or lost in creation. Everything is interchangeable and is in balance. We have, for example, only recently and clumsily discovered that matter is interchangeable with energy. And we are only at the tip of the iceberg in scientific discovery of the total unitarian

When both the positive and negative are there, then the agitation dies; it is neutralized. Then you are pacified and at peace. This occurs at the mental level: every action we take is to bring about peace to that system.

We are born going toward peace. Generally speaking during the first twenty years we are children. We are growing, physically and otherwise. Usually in the second twenty years, if society, environment and culture are conducive, we try to raise a family and also earn a living, during which time we may be fortunate enough to have periods of reflection and wonderment as to what it is all about. Is it only about a wife and children? 'Who am I?'—'I am born to die' is the only statement we can share at all times with all other human beings, irrespective of all other constraints or variables. The moment we are born, we are one second closer to death. A child who is one hour old is one hour closer to death, whatever his destined time may be. This fact does not change.

But is it acceptable to a normal human being that this is all? We are all born with the zest for knowledge. The first thing that a crawling child does is to explore, whether it is a pile of filth or a bed of feathers, because he is born wanting to know. But at his level it is crude; the first thing he does is to touch and put the object into his mouth. As we said earlier, taste is the grossest of the senses. The baby therefore starts at the gross and moves onto the subtler levels.

So we have discovered that we want peace. The reason we mentioned death is because it is the ultimate peace. We have come from the darkness of the womb, and return to the darkness of the tomb. And in between, those of us who have sufficient time and energy and have not been hooked by foot-

which we described, within the dynamic system of the so-called 'I' and the outside world. In fact, there is no separation between the two, they are part of one ecology. Separation only exists from the individual's point of view, from his expectations, nafs, or discriminating intellect, baseerah.

To lean a little towards the Eastern system of understanding, the intellect is the seat of discrimination. It is discrimination, it is 'fikr'. Fikr comes when there is 'akl', and all of us have akl When we say to someone 'I'ekal', have akl or use your akl, that means 'quiet yourself down'. The origin of the word is from a circular rope which is put on the leg of a camel to make it sit down, because otherwise it is uncontrollably agitated. The 'akal', which is the head gear still worn in most of the Arab countries, is from the same origin. 'Akala', 'ya'akalu' means tie the legs down in order to quiet, because it is only when you are sitting down and quieted that you can make some sense out of things. In its agitation the camel is operating at the physical level; you cannot stop its snapping and biting. You have to sit it down and then try to get through to its mind, whatever mind the camel may have.

In every aspect, we start from the gross, physical level, the body level, and then we dive deeper and deeper. These are laws, whether we like it or not. All that is needed is for us to see the picture.

We have now come to the discovery of what the motive is behind all our actions. Every action we take is in order to quiet ourselves, at the body/mind/intellect levels. Questions arise constantly in order to be neutralized by the answers. You have a question in your mind and you are therefore agitated.

when he was commuting to his office from upstate New York he could not care less.

During a holiday, the quantity of thought decreases, (because there are no constant interruptions and/or demands) and less agitation, so the efficiency of the mind improves; the man can put his feet up and relax We all love to be relaxed, so why should we not be relaxed all the time? But no, only on a holiday does a man for the first time notice that his daughter has beautiful green eyes. 'Look, they've been this color the whole time and you've never noticed!' 'Well darling, I'm busy, you know.' He is only half alive, half there.

Because of the holiday the quantity of thought-flow is less, the direction of thought improves and our man is less selfish. On holiday he says, 'I like giving the children a good time,' or 'expanding their horizons'. He is doing something for others. His target has changed a little from being totally selfish. So the direction has improved. Instead of being a river which flows straight from the mountain rocks into the ocean, it has taken a little diversion for two weeks a year, to help those close to it.

We veer towards that which elevates us, which makes us more subtle naturally. It is ingrained in every human being to veer towards the subtler, from the body to the mind to the intellect, towards purity. We all basically want to be pure. It is for that reason we all love holidays. We all want to be on a perpetual holiday. We want to be in that holiday mood, when we are more open-minded, we have more time, more energy, less fear.

It is in our nature to be in harmony, to be in that equilibrium

dynamic flux.

At the physical level we want harmony in body, we want health and well-being. At the mind level, we do not want to be agitated. On the emotional side, we want to be loved. At the intellectual level, we want to be in environments which are conducive to us, we want to relate to experiences based on our past habits and expectations. Our habits are based on what we have been used to

We said that in this matching process we are trying to unify. The perfect match, balance, harmony or unity are all aspects of peace. We want peace in every aspect. Peace is noiseless, is it not? We are born wanting peace in everything. And yet we are dynamic entities; this system of body/mind/intellect is in dynamic flux, seeking harmony, peace, stillness, and, in a way, death!

The fact that every one of us wants to have a holiday is a proof of wanting peace. But we are not sufficiently driven to want a holiday every day (is it holidays we want or holy days?). We hope or expect that during a holiday the outside agitations are lessened at body/mind/intellect levels and therefore we are more at peace. Even if you take a holiday to go shopping on Fifth Avenue, the motive of seeking peace is also true. You take a holiday in order to increase the possibility of the match between your desires and achievements.

Look at the average family man during his vacation. He pays more attention to his children because he is not harassed by his boss or his banker. He has more time for other things. He is less agitated in his mind. He is more charitable. If an old lady boards the bus he gives her his seat, whereas

And we are always trying to bring about harmony and unity between the two systems. Let us illustrate this with an example.

What is noise? We can define it as a form of dissipated energy which is the measure of the non-compatibility of two or more systems having interacted with or been superimposed upon each other. From the point of view of the energy level of the systems which have interacted, it is dissipated energy. In other words, the more the systems are compatibly meshed, the less noise there is. We do not like noise because we do not like inefficiency and discord. We like harmony because it is an aspect and attribute of unity.

Actions are grossified thoughts; they are the visible or tangible proof of a thought. If a thought is aborted or frustrated, then it does not come out as action There is no clear-cut barrier between action and thought, since they are interrelated. That is why men of wisdom say your work is as good as your niyyat, your intention. You cannot separate intention from action. One is inward and hidden, the other is outward and visible. If we separate intentions from actions, it is only for the sake of discrimination or illustration because, in reality, where do we draw the line of separation?

Most of our actions are brought about in order to match our expectations (which are the result of pure life coming through the prism of the individual, colored by our body/mind/intellect) with the outside world, in a certain hierarchical order and according to the energy and resources available. We tend to refine this match and continue to refine it. There is no end to the process, because there is no end to changes in us and in the world outside. The system is in

What does humanity mean? Why is there affinity among people? Basically it is because we have come from the same source and have the same life essence or consciousness. Life in one person is no better than in the next.

Let us return to the question of why we act in this world. What is the root of action? Why do we do anything? We have said there is a hierarchy to satisfy our needs. All we are trying to do when we act is to create a balance, to relate or equalize the needs and expectations of the so-called 'I' with the outside world. We try to match intellectual expectations with others At the body level we want to relate to objects. The body understands the physical.

The mind, which is the seat of emotions and whose nature is thought-flow, tries to relate and match itself with the world of emotions. That is why you find people of similar cultures cluster together. When you say, 'We are emotionally incompatible', it means that you are trying to match your emotional coloring and expectations with someone else's. You may say you are very compatible emotionally, but not intellectually; which is to say that emotionally, yes, you have both been spoiled as badly, but intellectually, no, she is more musical and I am not inclined that way. You must reflect upon this deeply within yourselves, and try to discover this entity, the body/mind/intellect complex, and how it tries to relate at all times to the world outside. This attempt to balance, relate and unify is the cause of all actions.

Reflect upon what happens when there is a match between you and the world outside, or a lack of it. What we said is that there is the system of 'I' and there is the bigger system of the world, which is the world of objects, emotions and so on.

values as long as there are people who are hungry and have no roofs over their heads

We now have a model upon which we can reflect. The differences between individuals in this society of ours arises when we look at the output end of the diagram, the so-called 'personality'. You can say, 'I am very different from him', but what does that mean? The difference is superficial: your likes or dislikes differ. But how do we recognize this difference unless the consciousness or the understanding of liking, hating or loving is within us? The fact that we recognize, let alone condemn someone who is violent means that we understand what violence is; its seed or consciousness is in us. When I admire someone's generosity, how do I recognize generosity unless its meaning, root or seed is also in me? When I admire someone's courage, or condemn fear and cowardice, how do I understand these characteristics unless the seed of that knowledge, the light or consciousness of it, is in me? Differences between individuals only come about when pure life has interacted through this complex being, and has emerged from it as an individual personality.

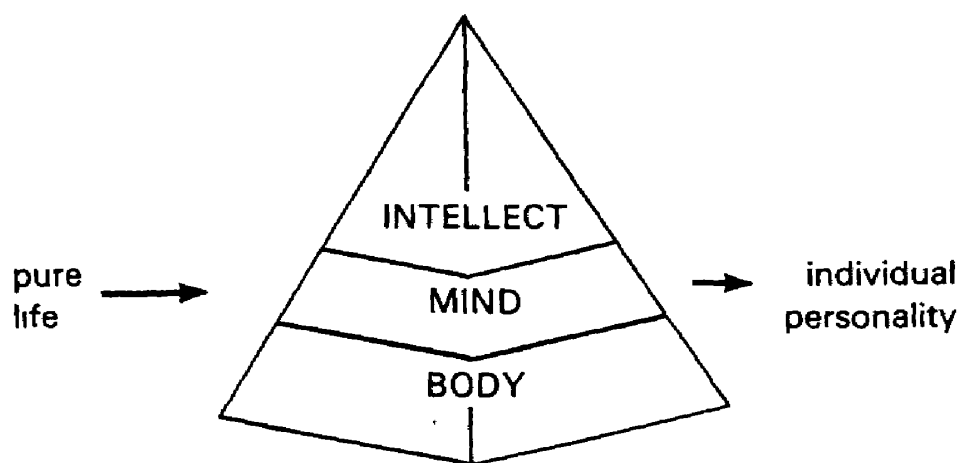
Life is one. The more it interacts with or activates prisms, the more you will find diversions and differences in the personality kaleidoscope. Therefore differences between persons are of secondary importance, because the primary cause, life, is one and the same. There is basic unity in the source of creation, and this is essentially the core of tawhid, unitarianism. There is only one Creator, and the whole of creation is interrelated because it has come from one and the same source. In essence there is no separation, but if you look at the branches of a tree, each branch appears to be different.

this system which constitutes the 'I', it would not function or exist. And, depending on the quality of the prism, the light which enters it emerges with a certain color scheme. If it is a pure prism, it produces the full rainbow. But if the prism is full of cracks, the color red may dominate.

In the same way, what comes out of our prism is what is called 'personality'. Pure life, imprisoned in the body/mind/ intellect prism, emanates this so-called 'I'. If I have a limp in my leg, it is bound to affect my personality. Or if my mind is agitated most of the time, I shall try to hide it or put up a good appearance. Generally speaking, I would try to hide the fault as much as possible, because we all like perfection. Pure life is perfection itself.

As to what makes us act, we said earlier that we are always moving in a hierarchy of priorities to service the complex 'I'. The ground level is the body If your body is imbalanced, you will find that the hierarchical priority drops to that level. You want to be well, you want to be in balance, you want to function. So the hierarchy moves from the gross, to the subtle, to the subtler. That is why we say that the first thing a society needs to attain for everyone is sufficient food, clothing and shelter. These are basic needs. It is for that reason when any of us sees a society in which poverty exists alongside luxury, we know it is imbalanced and that this imbalance is bound to come to a head. Examples of these adjustments sometimes manifest themselves in full-scale revolutions or wars. The one who is hungry and deprived will come out with a gun and demand the basic requirements to preserve life. You cannot stop it. That is why we say that as long as there is poverty in this world there can be no peace. It is a hypothetical and romantic notion to expect peace and the quest for higher

ducive to happiness, you have to have the correct approach, the right 'adab' or courtesy. The adab towards something is the correct and efficient means. The means to harmonious living in a community is to have the correct courtesy, or adab, towards the neighbors, the family, the old, the young. But nowadays, in the name of freedom, we are all at a loss and everything is upside-down. Children turn their backs on their parents and grown-ups vehemently butcher each other.

We are made up of body, mind and intellect — body, the grossest; mind, which has the characteristics of quality, quantity and direction; and the intellect, a higher subtler attribute, which sheds light on the condition of the mind This system can be represented in the form of a prism:

The body, the mind, the intellect plus that subtler aspect in us which we call 'life' result in a sentient, living person. Every one of us recognizes 'life', for we always talk about 'my life', 'his life', and so on. Life is that element which is untouchable, indiscernable, and undefinable. But without the presence of

Therefore it is the seat of emotion. Many animals have a certain degree of mind. Dogs and cats, as we know, have minds of their own; that is, there are certain amounts of that quality we call 'mind' in them. But animals do not have what we call intellect, which in Arabic is called 'fikr' or 'baseerah', literally insight. It is that which sheds light on the state of our mind. It is the intellect which tells us, 'All this is your emotion; you are emotionally disturbed'. How do you know if you are emotionally disturbed unless there is something within you that enlightens the mind in you? This is baseerah - insight. It is like a torch, it shines to reveal what is there

We find that mind has two aspects or characteristics, one being prescriptive, or encyclopedic It is that part of the mind we use in language, science, technology, electronics, cooking, driving, etc. This part of our mind never causes us harm, as such, because we are using that faculty in a computer-like fashion, it only poses technical problems. If, for example, I am a linguistics expert and point out that you have made a terrible grammatical error, you will readily accept the correction. It will not upset you, because I am a recognized authority in that particular field. If, however, someone suddenly tells you, 'You are ugly', or 'I hate you', your reaction is bound to be different It therefore stands to reason that we should abandon this second, psychological, or personal, aspect of mind if we seek a rational, balanced and happy existence

So that they do not become imprisoned by the psychological aspect of mind, interaction between people in every worthwhile culture has been based on courtesy.

In order to tackle any system, and to create a situation con-

Eastern system of knowledge a better description of that; it is called 'nafs'. We shall explore the multiple levels of this later, but for the moment let us use 'mind'.

We all have minds. For the purpose of establishing a basis of communication between us, we will define it as 'thought-flow'. It consists of a computer-like memory bank, which stores information from our past experience, but is activated by the dynamics of input/process/output. You only call it a mind if it flows, if it has dynamism. Otherwise, it is not a mind, it is a dead data bank. When you say, 'my mind is agitated', that means the flow is more than you can normally cope with. 'I want to have peace of mind' means that you want to reduce the amount of thought-flow.

Because one of the characteristics of mind is 'flow', like anything else that flows it must have quality, quantity and direction. If a river is fresh from the mountains, it is pure and clear. You will find that mind will have quality of thought, be it good or bad, charitable or selfish, constructive or destructive, positive or negative. And, like a river when it contains too much water, mind can also be flooded by too great a quantity of thoughts. Some rivers have useless direction; they may just gush straight from the mountain into the sea without serving earth or man. The thought-flow of mind may also have no direction and thus be of little use to anyone or anything. True direction is like a river which flows through an orchard nourishing the roots of the trees. The direction of thought is related to intention; the overall result is shaped according to your aim, according to the quality of your thought and the ability to maintain it.

So mind is based on the storage of past experiences.

speaking to people who are on a similar wave-length. Depending on the level of our intellect, mind, or upon the state we are in, we are always seeking self-fulfillment.

The motivation towards self-fulfillment can be arranged in a hierarchy. The first motive to act is physical, is that of preserving the body. Every one of us wishes to preserve our body. We need to eat and have shelter. Try to keep anybody hungry for several days, no matter who he is, the reaction will amaze you Nature has encoded in the chromosomes of every human being the urge to preserve the body It is unavoidable

What is the body? It is a complex system of interrelated physical and non-physical systems There are to begin with five systems the digestive, the circulatory, the respiratory, the reproductive and the nervous systems Some of these are gross, like the digestive, it is earthy We eat from the earth, whether it is first-hand, veqetable, or second-hand, meat. The nervous system is the subtlest. It is a complex network of electromagnetic grids All these systems are interrelated with only subtle boundaries between them. Under normal conditions, when we are well and happy, there is total ecological balance between them.

The five senses of the body are hierarchically arranged from the gross to the subtle The crudest is taste; it requires a liquid medium with which to assimilate the object. Then come touching, smelling, hearing, and lastly, seeing. These are senses with which we relate and communicate with our environment. We also have the sculptured part of the body, the hair, skin, the mucous, the bones, the marrow. And we have something which we call the mind. There is in the

The Model — On Body-Mind-Intellect

Sheikh Fadhlallah HAERI

Who are we? If we know who we are, then we know everything. Before we can answer that, we must observe our actions, for they are the direct result of our thoughts and our thoughts are colored by our inner make-up. In every culture, system of knowledge or religion, whatever is of any significance, has at its core self-knowledge Whoever knows himself knows creation. This is the greatest dilemma which faces man, because no sooner does he try to identify some aspect of himself than he finds another and, since he cannot grasp or pin them down, he is constantly disillusioned.

So, what are we doing about this quest? In whatever we undertake we seek knowledge. Every action man takes, if we observe it deeply within ourselves, points or leads us towards self-fulfillment through knowledge. The speaker at this meeting, for example, thinks he will be more fulfilled by

this topic see A M Kani, «Literary activity in Hausaland in the late eighteenth and early nineteenth centuries», M L S Thesis A B U 1978 See also F H al-Masri «The Life of Shehu 'Uthman b Fodio before the Jihâd», Journal of Historical Society of Nigeria, vol II, No 4, December, 1963

68) Ismail Balogun, «'Uthmân Dan Fodio the Mujaddid of West Africa», Sokoto Seminar (unpublished) January 1975 p 8

69) Abdullahi b Fûdi, «Tazyin al-Waraqât» ed Trans M Hiskett, Ibadan, 1963, p 85

70) Ibid, p 86

71) Ibid, pp 68-88

72) Infâq, op cit, p 69

73) Ibid

74) M A al-Hajj, «The meaning of Sokoto Jihâd», Sokoto Seminar January, 1975, p 7

75) 'Utnmân b Fûdi, «Ihyâ' al-Sunna wa Ikhmâd al-Bid'a» N H.R S., J M. 6-52

76) 'Uthmân b Fûdi, «Bayân al-Bid'a al-Shaytâniyya » N H R S , p 3-5,6

77) 'Uthmân b Fudi, «Wathiqat al-Ikhwân», N H R S p 9-4

78) 'uthmân b Fûdi, «al-Ajwiba al-Muharrara an al-As ila al-Muqarrara», N H R S , p 9-9

79) See N H R S , K 6-18, p 9-4 and p 4-2 3 4 5

80) «Irshâd ahl al-Tafrit », N H R S ,K6-18

81) Ibid

82) Uthmân b Fûdi, «Nûr al-Albâb», N H R S p 3-2

83) Ibid

84) Uthmân b Fûdi, «Tanbih» Op cit

85) 'Uthmân b Fûdi, «Wathiqat al-Ikhwân», op cit

26) Kano Chronicle, op cit,p 111
27) Nayl al-Ibtihaj, op cit
28) (Tâj al-Din Fimâ Yajib 'alâ al-Mulûk», Baldwin Trans Beirut, 1932, p 7
29) Ibid
30) Ibid p 9
31) Ibid, P 11
32) Ibid
33) H I Gwarzo, op cit, p 78 note 7
34) The «Wasiyya» was quoted by Shaykh Uthmân b Fûdi in his «Tanbih al-Ikhwân alâ Ahwâl Ard al-Sudân» and by Abdullahi b Fûdi, in his «Diya al-Siyâsât» See N H R S p 71-1 and p 100-1
35) Personal Communication with Prof Abdullahi Smith, 19th July, 1978
36) Ibid
37) H I Gwarzo, op cit, p 63(notes)
38) al-Siyûti s letter quoted in «Tanbih al-Ikwân», op cit
39) H I Gwarz , op cit, pp 63-64(note)
40) al-Siyûti's letter, op cit
41) Y B 'Uthmân, «The Transformation of Katsina » op cit p 37
42) al-Siyûti's letter, op cit
43) A D H Bivar and M Hiskett, «The Arabic literature of Northern Nigeria to 1804 a provisional accounts» Bull School of oriental and African studies, London vol XXV part I, 1962,pp 109-110
44) Ibid , p 110
45) «Nayl al-Ibtihâj», op cit, p 344
46) Ibid , p 344
47) Y B Uthmân, «The Transformation » op cit,p 70
48) Infâq, op cit, pp 51-52
49) «Madh al-Sultân» Ali, N H R S p 98-3
50) «Mazjarat al-Fityân», N H R S P 126-3
51) Infâq, op.cit, p 52
52) The work was recovered in 1960's by Mallam Muntaqâ Kumâsi, the colophons of the work give bibliographical information of some of the author's writings See Bivar and Hiskett, op. cit, p 114-15
53) Infâq, op.cit.,p.52
54) Bivar and Hiskett op cit. p 116
55) Abd al-Rahmân al-Jabarti «'Ajâ'ib al-Athâr fi al-Tarâjim wa al-Akhbâr» vol 1 Cairo 1960, pp 31-33 See also Bivar and Hiskett, op cit, p 136
56) Ibid
57) A microfilm copy of some of Muhammad al-Katsinâwi's writings was recently donated to N H R S by al-Hajji Nuhu Muhammad The former Nigerian Ambassador to Sûdân (uncatalogued)
58) Khalil Mahmûd, «The Arabic Literary Tradition in Nigeria' (unpublished) p 7
59) See M N al-Kali «The place of Borno in Nigerian History» The international Islamic Seminar on education, Kano, 1977 p 15 In this paper Nur al-Kali discusses among other things, Borno Political influences on some parts of Central Sudan and Hausaland in particular He suggests that «The political system and the administrative structure the Mais had established became the source of inspiration for many states in the Central Sudan He also stresses that some Borno titles and offices such as (Galadima, Ciroma Shetima Yerima and Kaigama) were adopted by many states in the Central Sudan On the other hand Yusufu Bala Uthmân points out «the reason for Bornuwan influence in Zazzau was the position of Borno Caliphate as a source of important cultural inspiration in Central Sudan» See Y B 'Uthmân, «Areconsideration » op cit
60) «Bayân Wujûb al-Hijra«, Draft Trans F H al-Masri, Ph D thesis, Ibadan, 1968, pp 61-62
61) «Sirâj al-Ikhwân», N H R S p 2-2
62) Infâq, op cit p 37
63) Ibid, p 38
64) Y B 'Uthmân, «Areconsideration » op cit, pp 31-32
65) 'Uthmân b Fûdi, «Nasihat al-Umma al-Muhammadiyya li Bayân Hukm al-Firaq al-Shaytâniyya allati Zaharat fi Bilâdinâ al-Sûdâniyya) , N H R S , p 2-4,5
66) Ibid
67) «Nasâ'ih», Ibid For more discussion on

3) The Wangarawa were the Dyula branch of Mande peoples who spread over a great deal of Western and Central Sudan The Wangarawa played a significant role in the transmission of learning not only in Hausaland but also in Senegambia and the Guinea Forests For more information of the Dyula and the Wangarawa see Ivor Wilks, «The Transmission of Islamic learning in the Western Sudan» in J R Geofry's ed literacy in Traditional Society, Cambridge 1968 And Muhammad al-Hajj s «Asl i-Wangariyin» op cit, p 9 See also Kano Chronicle, op cit, p 105

4) Kano Chronicle, op cit, p 104

5) Asl al-Wangarawiyin, op cit p 9

6) Kano Chronicle, op cit, p 104

7) Asl al-Wangarawiyin op cit p 10

8) Garba Nadama «The Rise and collapse of a House State a social and political History of Zamfara» PH D Thesis, A B U 1977 p 321

9) See Y Bala 'Uthman, «The Transformation of Katsina » Ph D Thesis A B U, 1974, p 69

10) Kano Chronicle op cit p 105

11) A Smith op cit p 197

12) Kano Chronicle, op cit, p 109

13) See Y B 'Uthman, «A reconsideration of the History of relations Between Borno and Hausaland before 1804 » Borno Seminar 1973, p 29

14) Asl al-Wangarawiyin, op cit, p 10

15) Ibid, p 13

16) Kano Chronicle, op cit, p 111 Despite the absence of modern transportation and communication, books were available in Hausaland in a considerable number at the time However, by the seventeenth or the eighteenth century literary works were available to students of learning in a such a manner that some scholars went to the extent of cautioning their students against reading some works of dubious authenticity Infâq al-Maysûr speaks about a certain scholar named 'Umar b Muhammad b Abi Bakr al-Turudi who compiled a list of some fake books which were in circulation in Hausaland at his time The author warned the readers against reading such works of dubious intentions See, «Infâq al-Maysûr by Muhammad Bello b Uthmân, Cairo edition, 1964, pp 52-53

17) Muhammad Sâni Zahr al-Din, op cit, p 160

18) Al-Ashmawiyya «is a hand book on Maliki law dealing with rituals The author was Shaykh 'Abd al-Bâri al-Rifâ'i al-Ashmâwi, one of the prominent 10th century A H Maliki scholars» on the other hand Al-Akhdariyya or Mukhtasar al-Akhdari is «a short work by Shaykh Abd al-Rahman b Sidi Muhammad al-Saghir of Algeria (d 10th century A R) It deals with ritual purification and prayers» As for the Risâla it is «widely read text book on Maliki law Its author was Abu Muhammad Abd Allah b Abi Zâyd al-Qairawâni (d 386 A H /996A D)» See A Aliyu Gwando, op cit p 66

19) F H al-Masri «The life of Shehu 'Uthman Dan Fodio before the Jihâd» Journal of Historical Society of Nigeria, vol II No 4(december 1963) p 436

20) A Smith, op cit p 197

21) For more information about al-Maghili see H I Gwarazo «The life and Teachings of al-Maghili with particular reference to the Saharan Jewish community», Ph D Thesis London University, 1972 See also A A Batrân, «A Contribution to the Biography of Shaykh Muhammad Ibn Abd al-Karim Ibn Muhammad (Umar-a Nar) al-Maghili al-Tilmisani», Journal of African History, vol xiv, Nov 1973 pp 381-394

22) Ahmad Baba al-Timbukti, «Nayl al-Ibtihaj bi Tatriza al-Dibâj», published on the margain of al-Dibaj al-Mudhhab of Ibn Farhun, Cairo 1351 A H pp 330-32

23) «As ilat al-Asqiya wa Ajwibat al-Maghili»,ed Abd al-Qâdir Zabadiya, Algiers 1974,p 9

24) «Nayl al-Ibtihâj, op cit

25) A A Btrân op cit pp 382-392

ance corruption and other social vices His reform activity was backed by his students and followers such as Abdullahi b. Fûdi, Muhammad Bello, Asma bint al-Shaykh isa b al-Shaykh 'Uthmân b Fûdi and other *Jihâd* leaders The literature produced by these scholars testifies to the fact that the objectives of the *19th* century *Jihâd leaders was not only to educate and reform the society but* to overthrow the existing systems and replace them with a new system based primarily on learning and adherance to Islamic principles and this was what exactly happened in *1804* when Sokoto Caliphate was established

CONCLUSION

This study has shown the manner in which Islam was introduced in Hausaland and how it succeeded graduallyv in moulding modifying and replacing the old existing social and political order in Hausaland The study has also shown how the earlier scholars from the Western Sudan managed to introduce litaracy and establish an Educational system modelled on Timbuktu method of education The scholars relations at various stages, with the rulers and the society and their literary output were also examined in the study likewise the influence they exercised over the society at different times

However it is pertinent here to mention that while some scholars worked in association with the rulers advising them on political social and legal matters others operated independently pursuing their Academic Studies and transmitting learning in their respective localities By the end of the Eighteenth and the beginning of nineteenth century the pattern of relationship between the scholars on one hand and the rulers on the other hand considerably changed to such an extent that some scholars like 'Uthmân b Fûdi took the trouble of overhauling and dismantling the old social system with the idea of establishing a new order based entirely on learning and justice

FOOT NOTES

1) See Kano Chronicle, Palmer translation vol III, Lagos, 1924, pp 104-5, Abubakar A Gwandu, 'Abdullahi b Fudio as a Muslim Jurist' Ph D Thesis, Durham, May, 1977 p 22 M A al-Hajj «Asl al-Wangarawyin» A seventeenth century chronicle on the origins and missionary activities of the Wangarawa Kano Studies Vol I No 4, 1968, p 9 Abdullahi Smith, The Early States of Central Sudan' in History of West Africa vol,I, ed J F Ajayi and Michael Growder Longman 1971p 197 See also M S Zahral-Din «'Abdullahi b Fodio s contribution to the Fulani Jihad in nineteenth century Hausaland» Ph D Thesis, Mc-Gill University, 1976, p 101

2) A Smith, Ibid, p 197

gatory while teaching the students is a superogatory act and the obligatory act should be given preference over the superogatory one *(82)*

The Shaykh invited the women to revolt against the rigidity and reactionary attitude of their husbands

«O Muslim women do not listen to the speech of this misguided (group) who misguide others and deceive you by making you to obey (your) husbands without ordering you to obey Allah and his messenger peace be upon him They claim that happiness of the woman is in obeying her husband They do this in order to get their selfish desire out of you They also ask you to do what Allah and His Prophet did not stipulate at all like cookingand washing of cloth and the like At the same time they do not ask you about what Allah and his Messenger peace be upon him have ordained to you of obedience to Allah and His Messenger Yes it is incumbent upon the wife to obey her husband (according to the concensus of scholar-jurists) in secret and in open even when the husband is very poor or a slave It is not permissible for her to disobey him at all according to the concensus, unless he orders her to disobey Allah in which case she should not obey him.»(83)

To substantiate his views Shaykh 'Uthmân quoted the scholar Muhammad b Yûsuf b Sâlim b Ibrâhim as saying:

«One of the habits of many scholars of the Sudan is that they leave their wives, daughters and slaves neglected like a grazing livestook without teaching them what Allah made obligatory to them of their Articles of Faith, regulations governing their purity fasting and their like i e buying and selling and similar things They consider them like a container which they use, when it breaks they throw it in dung and rubbish places »(84)

On women's rights the Shaykh enumerates in *Wathiqat al-Ikhwân* the duty of the husband towards his wife He states

«Khalil says in al-Mukhtasar that it is incumbent upon the husband to provide oil, fire-wood, salt and meat from time to time He should also provide mat and bed if they are needed Also, to provide hi wife with more than one maid, thi (is applicable) when he is well off (but) if he is poor she should onl, cook for him what he can eat an drink, but not for his guests, in which case he should pa her »(85)

However, Shaykh 'Uthmân was not alone in his war against ignor-

ance corruption and other social vices His reform activity was backed by his students and followers such as Abdullahi b Fûdi, Muhammad Bello, Asma bint al-Shaykh isa b al-Shaykh 'Uthmân b Fûdi and other *Jihâd* leaders The literature produced by these scholars testifies to the fact that the objectives of the *19th* century *Jihâd leaders was not only* to educate and reform the society but to overthrow the existing systems and replace them with a new system based primarily on learning and adherance to Islamic principles and this was what exactly happened in *1804* when Sokoto Caliphate was established

CONCLUSION

This study has shown the manner in which Islam was introduced in Hausaland and how it succeeded graduallyv in moulding modifying and replacing the old existing social and political order in Hausaland The study has also shown how the earlier scholars from the Western Sudan managed to introduce litaracy and establish an Educational system modelled on Timbuktu method of education The scholars relations at various stages, with the rulers and the society and their literary output were also examined in the study likewise the influence they exercised over the society at different times

However it is pertinent here to mention that while some scholars worked in association with the rulers advising them on political social and legal matters others operated independently pursuing their Academic Studies and transmitting learning in their respective localities By the end of the Eighteenth and the beginning of nineteenth century the pattern of relationship between the scholars on one hand and the rulers on the other hand considerably changed to such an extent that some scholars like 'Uthmân b Fûdi took the trouble of overhauling and dismantling the old social system with the idea of establishing a new order based entirely on learning and justice

FOOT NOTES

1) See Kano Chronicle, Palmer translation vol III, Lagos, 1924, pp 104-5, Abubakar A Gwandu, 'Abdullahi b Fudio as a Muslim Jurist' Ph D Thesis, Durham, May, 1977, p 22 M A al-Hajj «Asl al-Wangarawyin» A seventeenth century chronicle on the origins and missionary activities of the Wangarawa Kano Studies Vol I No 4, 1968, p 9 Abdullahi Smith, The Early States of Central Sudan' in History of West Africa vol,I, ed J F Ajayi and Michael Growder Longman 1971p 197 See also M S Zahral-Din «'Abdullahi b Fodio s contribution to the Fulani Jihad in nineteenth century Hausaland» Ph D Thesis, Mc-Gill University, 1976, p 101

2) A Smith, Ibid, p 197

gatory while teaching the students is a superogatory act and the obligatory act should be given preference over the superogatory one (82)

The Shaykh invited the women to revolt against the rigidity and reactionary attitude of their husbands *«O Muslim women do not listen o the speech of this misguided (group) who misguide others and deceive you by making you to obey (your) husbands without ordering you to obey Allah and his messenger peace be upon him They claim that happiness of the woman is in obeying her husband They do this in order to get their selfish desire out of you They also ask you to do what Allah and His Prophet did not stipulate at all like cooking and washing of cloth and the like At the same time they do not ask you about what Allah and his Messenger peace be upon him have ordained to you of obedience to Allah and His Messenger Yes it is incumbent upon the wife to obey her husband (according to the concensus of scholar-jurists) in secret and in open even when the husband is very poor or a slave It is not permissible for her to disobey him at all according to the concensus, unless he orders her to disobey Allah in which case she should not obey him »(83)*

To substantiate his views Shaykh 'Uthmân quoted the scholar Muhammad b Yûsuf b. Sâlim b Ibrâhim as saying

«One of the habits of many scholars of the Sudan is that they leave their wives. daughters and slaves neglected like a grazing livestook without teaching them what Allah made obligatory to them of their Articles of Faith. regulations governing their purity fasting and their like i e buying and selling and similar things They consider them like a container which they use. when it breaks they throw it in dung and rubbish places »(84)

On women's rights the Shaykh enumerates in *Wathiqat al-Ikhwân* the duty of the husband towards his wife He states

«Khalil says in al-Mukhtasar that it is incumbent upon the husband to provide oil fire-wood, salt and meat from time to time He should also provide mat and bed if they are needed Also. to provide his wife with more than one maid. this (is applicable) when he is well off (but) if he is poor she should only cook for him what he can eat and drink, but not for his guests. in which case he should pay her »(85)

However. Shaykh 'Uthmân was not alone in his war against ignor-

ciety was essential Therefore, he was consistently **advocating** women education and emphasising women's rights in accordance with Islamic injunctions Many of his writings were partly or wholly devoted to these issues For instance the following writings of his deal extensively with women's rights and education **These are** *Irshâd Ahl al-Tafrit wa al-Ifrat, Tanbih al-Ikhwân alâ Jawâz Ittikhâdh al-Majlis min Ajl Ta'lim al-Niswân, Wathiqat al-Ikhwân li Tabyin Dalilat Wujûb Ittibâ' al-Kitâb wa al-Sunna, Irshâd al-Ikhwân ilâ Ahkâm Khurûj al-Niswân*(79)

But it seemed that some *mallams* were strongly opposed to women being educated and this action warranted the Shaykh to criticise them in *Tanbih al-Ikhwân* and *Irshâd Ahl al-Tafrit wa al-Ifrât* In *Irshâd Ahl al-Tafrit wa al-Ifrât*, **Ibn Fûdi came strongly to criticise some people** whom he described as the devils of mankind This group rejected vehemantly the attendance of women at the Shaykh's assembly To condemn their stand, the Shaykh went to the extent of drawing an analogy between the permission given to women to go to Mecca for performance of pilgrimage and their coming out for learning. Hence, he states, if a woman is allowed to go to Mecca why should not she be allowed to learn the articles of Faith without which no duty could be properly performed He further, goes on to say that her stay at home will not save her from falling into Hell-Fire (80)

In order to uncover the arrogance and ignorance of this group, Ibn Fudi went to the extent of quoting a **practical example that this group of pe**ople see their women illegally attending, marriage ceremonies, they also see them dancing, and singing and intermixing with men Moreover they observe them going out for 'Id ceremonies in their fullmake-up, without denying it on them, but when they see them going out in pursuit of learning they say this is reprehensible Ibn Fûdi emphatically, denounced their opposition and supported the idea of women education This is evidenced by the following statement *«Nay, it is incumbent upon everyone male or female to learn what he or she needs of prayer and the like»(81)*

In *Nûr al-Albâb* **the** Shaykh **wonders how the scholars of** *Bilâd al-Sûdân* **leave their wives, daughters and slaves uneducated but at the same time they teach their students day and night He explains this strange situation by declaring that the scholars do this out of hypocrisy for in teaching their student they aim at pride and hypocrisy and this is a great blunder because teaching the wives daughters and slaves is obli-**

went to the extent of colluding with the authority to stop him from disseminating his ideas But, in all his debates and confrontations with these *'Ulamâ'* the Shaykh emerged victorious

One of the concerns of Shaykh 'Uthmân was the question of the exposition of the true nature of Islam In his bid to revive the *Sunna* he continued to draw a parallel between the situation prevelant in Hausaland in late eighteenth and early nineteenth centuries and the situation at the time of the prophet Many of his works deal with this issue and their **titles do point to their subject matter** *Ihya' al-Sunna wa Ikhmâd al-Bid'a* (Revival of the Sunna and quelling of *innovations) Bayân al-Bida' al-Shaytâniyya allati Ahdathahâ al-Nâs fi Abwâb al-Milla al-Muhammadiyya* «Exposition of evil innovations introduced by some people in the Muhammadan Religion» etc

The Shaykh wrote his opus magnum *Ihyâ' al-Sunna wa Ikhmâd al-Bid'a* in *1793.* The *Ihyâ'* defines the *Bid'a* (bad innovation) as what is not approved by the *Qurân* or the *Sunna* or the concensus *(75)* Another work written by the Shaykh is *Bayân al-Bida' al-Shaytâniyya* and it touches directly on some bad social customs prevalent in Hausaland at his time. The Shaykh exposes in it that one of their characteristics (i.e the inhabitants of Hausaland) was their religious fanatacism which is unlawful innovation Another social custom condemned by the Shaykh was the immitations of Europeans which is forbidden by the *Shari'a*

Other issues discussed by the Shaykh in *Bayân al-Bida'* are connected with legal matters *«One of their bad innovation (i e the inhabitants of Hausaland) in the Judicial matters is that they give preference to the ignorant over the learned. Also their hereditary succession to the office of judiciary by wrong men »* The habit of passing judgement in return for money was also denounced by him *(76)* In another work titled *Wathiqat al-Ikhwân* Ibn Fûdi warns his community against witchcraft *(77)* The practice of the veneration of trees, stones and *Iskoki (Bori)* was also condemned by the Shaykh in one of his writings *(79)*

WOMEN'S EDUCATION AND RIGHTS

Shaykh 'Uthmân placed a high premium on Women's Education and rights and this approach of his was unprecedented in the history of Hausaland before the nineteenth century The Shaykh must have realized that **women are important asset in society** and their participation in the educational and political life of the so-

preaching For the mixing of men and women is sufficient a disgrace »On the other hand Shaykh 'Uhmân asked his brother Abdullahi to reply to this criticism Abdullahi wrote « *indeed devils, if they come to our gathering, spread evil speech, exceeding all bounds! We have not had promiscuous intercourse with women, how should that be* »

«*I said we agreed* »

«*Ignorance pardons, even though it were disobedience, we found the people of this country drowning in ignorance Shall we prevent them from understanding religion* »*(71)*

The writings of Shaykh 'Uthmân b Fûdi between *1774-1804* cover mainly issues relating to the revival of Islam, exposition of its fundamentals, conflict with his contemporary class of *'Ulamâ'* and women's rights and education. *Infâq al-Maysûr* states that the Shaykh had written more than fifty works in the criticism of some class of the *'Ulamâ'(72)*. These *'Ulamâ* as Bello described them were incompetent to teach and many of them were ignorant of the tenets of Islam *(73)*The Method through which the Shaykh was explaining his views on certain issues pertaining to the social conditions and the reform he wanted to introduce showed that right from the initial stage of the *Jihad*, he was interested in the welfare of the common man. And this explains why he was constantly identifying himself with the cause of the common man However, this should not lead one to assume that the Shaykh was confirming all that had been done by him On the contrary, Ibn Fûdi had been destroying customs contrary to Islam adopted by the common man and this was done through his writings in Arabic and *Ajami* and through his preaching lessons This attitude of his encouraged many people to rally around him in support of his views

On the other hand, a group of scholars who seemed to have been very influential and to have wielded a considerable authority by maintaining the status-quo had become intolerant of this new comer who began to destroy what they had striven to build over many years This group of *'Ulamâ'* could be divided into three categories, the fanatics who anthematized the layman on the basis of scholastic theology, the venal ones, *'Ulamâ' al-Sû'*, who tried to justify the political corruption, immorality and all sorts of evil and those who placed themselves as the sole arbiters of religious practice and social behaviours As a sresult of his criticism to this group, a heated debate ensued between the Shaykh and his supporters on one hand and this group on the other The Shaykh had been accused of hypocrisy, sedition and heresy *(74)* His adverseries

believe that I am censuring him, what warranted me to oppose his views is that I only intend to offer advice to Muslims by explaining the truth »(67)

THE ADVENT OF THE MUJADDID

Eighteenth century Hausaland also witnessed the advent of a *mujaddid* known as 'Uthmân b Muhammad b Fûdi, born in *1754* To coming of Shaykh 'Uthmân as a *mujaddid* was marked by a unique literary output dealing directly with the day to day problems of Hausaland society Shaykh 'Uthmân must have realized right from the day he started writing and preaching that in order to bring about change a scholar ought to draw a strategy and define his objectives He should first of all concentrate his efforts on the education of his people with a view to establishing an exemplary society Another important problem conceived by the Shaykh was that a scholar should fight in more than one front and that he should not hesitate to wipe out some misconceptions perpetuated by some contemporary scholars of his Hence, the activities of the Shaykh were directed towards achieving educational, social and political reform in Hausaland

In *1188/1774/5*, at the age of twenty Shaykh 'Uthmân started to preach and along with his preaching he added teaching *(68)* In the course of his preaching he is reported to have travelled far and wide correcting peoples faith, expounding the fundamentals of religion and quelling innovations contrary to Islam His object was to sift out the unislamic practices that were still persisting in his society 'Abdullâhi b Fûdi states in *Tazyin al-Waraqât* that they, *«rose up with the Shaykh helping him in his mission work for religion He travelled for that purpose to the east and the west calling the people to the religion of Allah by his preaching and Qasidas (Poems) in other languages such as Hausa and Fulfulde and destroying customs contrary to Muslim law Some of the people from the surrounding countries came to him and entered his community »(69)*

The Shaykh is reported to have journeyed to Kebbi and Zamfara with a view to teaching and preaching and surveying the socio-political situation in these areas He spent about five years in Zamfara *(70)* The people of Zamfara used to attend the Shaykh's lessons mingling with their women This habit was to be criticised by Shaykh Mustafâ al- Goni who composed a poem denouncing this new innovation « *O son of Fudi, rise to warn the ignorant That perchance they may understand religion, forbid women to visit your*

mental writings of nineteenth century authors (Thanks to the foresight of both Abdullâhi b. Fûdi and Muhammad Bello who made their writings available to us). *Tazyin al-Waraqât* and *Idâ' Al-Nusûkh* of Abdullâhi b Fûdi on one hand, and *Infâq al-Maysûr* of Muhammad Bello on the other, provide us with sufficient information about the development of learning, the system of education and pattern of scholarship in Hausaland in the eighteenth century Moreover, they furnish us with a detailed and comprehensive account of the intellectual contribution of some outstanding scholars such as 'Uthmân Biddun and Jibril b. 'Umar the teachers of Shaykh 'Uthmân b Fûdi , Jibril b 'Umar contributed immensely to the development of learning at his time He was not an ordinary scholar who limited himself to mere teaching and preaching Actually, he was one of those scholars who openly criticised and condemned the existing social and political systems of Hausaland Moreover, Jibril is reported to have attempted several times to initiate reforms in Hausaland and for all practical reasons Jibril was one of those scholars who inspired the *Jihâd* of Shaykh 'Uthmân b Fûdi This is evidenced by the following statement of Shaykh 'Uthmân b Fûdi.« *I wonder whether we would have been guided to the right path, had it not been for this shaykh For the destruction of custom contrary to Islam in our Sudanese country was initiated by him, (Jibril) and it was completed by us »(65)*

Several works are said to have been written by Shaykh Jibril, some of which were quoted by Shaykh 'Uthmân b Fûdi in his *Nasâ'ih al-'Umma al-Muhammadiyya* and *Shifâ' al-Ghalil fi mâ Ashkala min Kalâm Shaykh Shiyûkhinâ Jibril* Unfortunately, apart from these two references, none of Jibril's compilations is available at present The two references quoted by 'Uthmân b Fûdi in the *Nasâ'ih* are one in rhyming prose *(Kitâbihi al-Manthûr)* and another in verse *(Kitâbihi al-Manzûm)* some of the ideas of Jibril are reflected in some quotations made by Shaykh 'Uthmân b Fûdi and they primarily deal with bad customs prevalent in Hausaland at his time such as sticking to non-Islamic rules, altering the laws of Islam, adultry, drinking liquor, manslaughter, selling of free born men and the like *(66)*

It is worth noting here that some extreme views of Jibril regarding the commitment of grave sins, came under severe criticism from his student 'Uthmân b Fûdi However Shaykh 'Uthmân warned his students not to misinterprete his stand on this issue. « *What I have said of opposition to his views should not make you to*

supposed to be, as *Shurb al-Zulâl* puts it, the poll-tax, land-tax, the Fai', the surplus property whose ownership was unknown and inheritance in form of property whose heirs are also unknown According to *Shurb al-Zulâl* these are lawful incomes that constitute the state treasury *(60)* However, in *Sirâj al-Ikhwân Shaykh 'Uthmân* quoted *Shurb al-Zulâl* in connection with the lawful means of livelihood, such as agriculture, trade and industry Individuals are permitted to adopt any of the three occupations, but their participation in the above should be bound by honesty, piety and knowledge *(61)* One of the extant writings of al-Barnâwi is *al-Kawkab al-Durri Fi Nazm mâ jâ' fi al-Akhdari* The work is a versification of a book written by the *16th* century Algerian writer Abd al-Rahmân al-Akhdari and it deals mainly with *Fiqh*

al-Tâhir b Ibrâhim al-Fallâti otherwise, known as al-Tâhir Fairrama was among those Borno scholars whose ideas were cherished in Hausaland in the eighteenth and nineteenth centuries *Infâq al-Maysûr* describes him as an «*unparalleled scholar well versed in the sciences of Fiqh and Tawhid*»*(62)* He was a student of al-Bakri one of the notable Borno Mallams Al-Tâhir who took teaching as a profession was later persuaded by the *Mai* of Borno to settle in Birnin Gazargamu, the capital of the Borno «Empire» al-Tâhir maintained a good relation with the *Mai*, but this good relation was brought to end as a result of gossip Fortunately four of his writings are extant; two of them *al-Bâb al-Masdûd* and *Bismi Rabbi Ibtidâ'i* are critical of the manner in which al-Tâhir was treated by the *Mai* and some bad social habits prevelant in Borno at his time Thus, the two works were politically motivated The others are *Nazm al-'Aqida al-Kubrâ* on the science of Unity *(Tawhid)* and *al-Durar al-Lawâmi'* on grammatical conjugation *Infâq al-Maysûr* states that al-Tâhir al-Fallâti was one of those *'Ulamâ'*, who foretold the advent of Shaykh 'Uthmân b Fûdi as a Mujaddid*(63)*

A group of Borno Mallams who immigrated to Zazzau in the eighteenth century were reported to have occupied an influential position in that area This group known as Mallamen *Unguwar Kona* are said «*To have influenced Sarkin Zazzau Jatau who ruled at the end of the eighteenth century to support the Jihâd of Shehu 'Uthmân Dan Fodio* »*(64)*

JIBRIL B 'UMAR

That literary output had reached its peak in the eighteenth century Hausaland is evidenced by the monu-

Athâr fî al-Tarâjim wa al-Akhbâr. He was described by al-Jabartî as The cynosure, the theologian, the *ocean (of learning) the sea of knowledge, the unparalleled, the garden of science and disciplines The treasury of secret and Mysticisms (55)* Before leaving for the Middle East al-Katsinâwî is reported to have studied the *Science of secrets* and Geomancy *in Borno with al-Shaykh* Muhammad Kur'u? However al-Katsinâwi excelled himself in a strology and is reported to have taught this science to al-Jabartî al-Kabîr *(56)* Many of al-Katsinawi's writings are extant and available in the Archives of Cairo, Morocco and the University of London as well as Nigeria *(57)* Some of these extant writings are *Minah al-Qugudûs,* a verse composition on logic, *Bulûgh al-Arab min* kalâm al-'Arab, a treatise on Arabic grammar and other works on sufim and Astrology *(58)*

THE BORNO FACTOR IN THE INTELLECTUAL LIFE OF HAUSALAND

It is not the intention of this paper to examine the Bornuan political and cultural influence in Hausaland This has been dealt with elsewhere *(59)* But it is appropriate here to mention that some prominent Borno Scholars played a significant role in the transmission of learning in Hausaland from the fifteenth century as I have mentioned earlier

Certain scholars who although they did not physically participate in the political and educational activities in Hausaland are known to have influenced the course of events there One of these scholars was Muhammad b 'Abd al-Rahmân al-Barnâwi *(d 1755)* Al-Barnâwi was considered by some sources to be the fore-runner of the Islamic reform movements in the central Sudan Some of his writings like *Shurb al-Zulâl* was widely circulating in Hausaland before and after the nineteenth century For instance in the nineteenth century *Shaykh 'Uthman* b Muhammad b Fûdi quoted *Shurb al-Zulâl* in two of his works i e *Bayân Wujûb al-Hijra* and *Siraj al-Ikhwân* The reference to *Shurb al-Zulâl* was made in chapter eleven of the *Bayân* and it deals, among other things, with the question of illegality of offering gifts to district governors To support his view on this issue *Shaykh 'Uthmân* went to the extent of quoting al-Barnâwi as saying that eating what has been taken unlawfully by the rulers is unpermissible Likewise the gift given to the governors, *«for all of it is unlawful profit from error»* The issues tackled by *Shurb al-Zulal* and quoted in the *Bayan* were those dealing with the sources of income for the state treasury that were

important centres of learning in Katssina, Yandoto and Kurmin Ranko-prduced *a class of intellect-uals* who exercised great influence in their respective localities *(47)*

One of these distinguished scholars who featured prominently in the intellectual life of Hausaland was Ibn al-Sabbâgh (Dan Marina). Muhammad Bello describes him as *a corridor of Knowledge* and according to Infâq the writings of Ibn al-Sabbâgh were numerous One of these writings was his commentary on the 'Ishrîniyat al-Fazzâzî *(48)* However, two of his works are extant. One of them is a short peom in praise of al-Sultân 'Alî one of the *Mais* of Bomo for his victory against the Jukuns*(49)* who seemed to have constituted a great threat to Hausaland and Borno at the time The other is on the virtues of acquisition of knowledge Various branches of learning which could be considered as a curriculum for schools of learning were cited by him in this work *(50)*

Muhammad Dan Masani was one of those eminent scholars who played important role in spreading knowledge in Hausaland He was born in Katsina approximately in the year *1595* Dsn Masani was a student of Ibn al-Sabbâq *(51)* Some of his writings are listed in at al-Shukûr as well as *Infâq al-Maysûr* However, *Infâq* listed three of writings. The first is *nafahât a fî Sharh al-'Ishriniyya,* a commentary on the famous *Ishrîniyat al-Fazzâzî (52)* the second entitled *Buzûgh al-Shamsiyya fî Sharh al-'Ishrîniyya* is a commentary on the well known work of the Maliki Jurist 'Abd al-Barî al-Rifâ'î al-'Ashmâwî.*(53)* The third mentioned by *Infâq* is *Azhâr al-Rubâ fî Akhbâr Yoruba* or *Shifâ' al-Rubâ fi Tahrîr Fuqhâ' Yoruba* as cited on the colophon of *al-Nafhât al-'Anbariyya (54)* The work as could be gleaned from the title is a biographical dic-tionary of the *'Ulamâ'* of Yoruba land and contains information on the history of Yorubaland the title of the work testifies to the fact that as far as the seventeenth century there was a cultural link between Hausaland and Yorubaland. Unfortunately the work is yet to be recovered

A celebrated scholar whose activities and influence extended beyond the borders of Hausaland was the eighteenth century scolar Muhammad al-Katsinawa *(d.1741)* He was highly respected and was held in high esteem by scholars in the Middle East His biographer. *'Abd al-Rahmân al-Jabartî*, paid a gl-owing tribute to him in his historical and biographical work *'Ajâ'ib al-*

ficed a female or male slave This practice must be stopped, according to al-Siyutî Another crucial issue dealt with by al-Siŷtî in his letter to the rulers of Hausaland was that of accepting bribes This must to be abandoned, al-Siyûtî stated Another case involving one Muhammad b Maryam was referred to in the letter but the auther did not state what offence Muhammad b Maryam had exactly committed Nevertheless al-Siyûtî informed us

I was told that Muhammad b Maryam had abandoned what he was doing

It is worth noting here (to say) that at the time of writing of the letter al-Maghîlî was already in Hausaland and he was acting as a judge either in Katsina or Kano This is evidenced by the fact that al-Siyûtî referred to him as judge who passed a ruling on a case involving a run-away slave.*(42)*

MORE SCHOLARS FROM THE WESTERN SUDAN.

Eminent scholars from the Western Sudan continued to frequent Hausaland on their way to pilgrimage. In the process, some of them sojourned for a brief period to teach and exchange ideas with their counterparts in Hausaland. On some occasions many of them were persuaded by the rulers to settle and take up administrative or judicial appointments For instance, a grandfather of Ahmad Baba al-Timbuktî known as 'Umar b Muhammad b 'Aqiq is said to have settled for a while in Kano and Katsina on his return journey from Mecca His visit to Hausaland took place before the death of Suni 'Alî in 1492 *(43)* Another prominent scholar who settled in Hausaland was al-Shaykh al-Tadhikhtî known as Aida Ahmad After performing pilgrimage in about the year 915/1509, he visited Katsina where he was persuaded to take up a judicial appointment *(44)* Makhlûf b Sâlih al-Bilbâli described by Ahmed Baba as a jurist and a memorizer of the Qurân*(45)*had also visited Kano and Katsina and other cities of *Bilâd al-Sûdân* (i e Hausaland) He is reported to have travelled widely in the Western and Central Sûdân and to have taken legal appointments in Katsina and Kano Makhlûf who was originally a trader decided to abandon his old profession in favour of scholarship *(46)* He died in Timbuktu after *1533*

THE RISE OF THE INTELLEGENTSIA.

In the seventeenth century Hausaland witnessed the rise of an *indigenous* intellegentsia produced by its own schools In the same period we observe the growth of local authorship and intensive literary activity For example

what suits him according to his stand in respect of good and evil, humility and tyranny,» all this must be done according to the discretion of the ruler «until the scales are balanced» (36)

By the time al-Maghîlî reached Katsina Islam had already became known in that area Katsina Kinglist tells us that at the time of his arrival there were many learned men in Katsina, but the establishment of the *Shari'a* rules was àssociated with him *(37)* He actually acted as a *Qâdî* in Katsina for sometime before proceeding to Goa.*(38)* al-Maghîlî was also credited with the establishment of a school of learning in Katsina and he taught in that school. As a result of al-Maghîlî's activity, Maje Ibrâhîm, the then ruler of Katsina, commanded his subjects to contract their marriages in accordance with Islamic rules and to build praying places for the purpose of worship *(39)*

Towards the end of the fifteenth century, Hausaland attracted the attention of al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Siyûtî, the Egyptian scholar*(1445-1505)*

Al-Siyûtî developed special interest in the socio-political conditions of *bilad al-Takrûr* in general and Hausa land in particular His interest must have been derived from his associations with the *Takrûr pilgims* who passed through Egypt on their way to Mecca. Also his interest is evidenced by a letter he addressed to the rulers of Hausaland in general and the ruler of Katsina in particular *(40)*

Al-Siyûtî boasted one day that his books had spread to all parts of the Muslim word including *Bilâd al-Takrûr* In fact many of al-Siyûtî's writings such as *Târîkh al-khulafâ', al-Kawkab al-Sâti'* and *Tafsir al-jalalayn* were in great *circulation in many parts of* Hausaland from the fifteenth century.

The letter of al-Siyûtî to the rulers of Hausaland mentioned above is one of the earliest extant reference dealing with the socio-political activities in Hausaland *(41)* The content of the letter revealed that al-Siyûtî was conversant and well informed about what was going on in Hausaland After mentioning some malpractices committed by some rulers, al-Siyûtî admonished them to establish justice by applying *Shari'a* rules Moreover he wanted them not to exceed the limits of the *Shari'a* codes. Some illegal practices adopted by some rulers such as the protection of the powerful against hte weak were also condemned by him Al-Imâm al-Siyûti like his counterpart al-Maghîlî paid attention to slaves' rights and a specific example from Gobir cited by him, namely whenever one of them fell ill he sacri-

al-Maghili seems to be more concerned with major offences such as polytheism, drinking liquor, eating the dead and drinking blood *of Animals* and other social vices that seemed to have persisted at the time. Al-Maghili *observed that some* aspects of paganism were still persisting, therefore he advised Runfa to forbid the infidels from committing abominable acts such as eatinf or drinking openly in *Ramadan* in the presence of the Muslims because, as al-Maghîlî puts it, *The infidels of your country intermingle with the Muslims in markets and houses and* other places

The above statement showed that even at the time of al-Maghîlî the country was not wholly Islamized and that according to al-Maghîlî there was a great danger of reversal to the old religion

If they (The infidels) are left to *show polytheism, drinking liquor eating during fast hours in Ramadan, committing adultry of fornication or other abomination and errors of their kind that will be an excuse for the week-minded from the common people to follow suit*

Some categories of legal punishment ranging from the least of punishment to the severe one were suggested by al-Maghîlî

Slaves were one of the concerns of al-Maghîlî who stated that they should be fairly treated and properly clothed The issue of reforms of markets was also tackled by al-Maghîlî

whoever tampers with weight and measures but refuses to refrain from trading with them, take them and use them for the interest of Muslims But he who deos not cheat with them and deos not refuse to stop trading with them, order him to have them repaired if he wants to use them in trade transactions Likewise «He who selects what comes to the market of food or any other commodities and buys such befor or after it reaches the market and sells it to people (monopolies for trade purposes) and deos not desist from doing except by being expelled or having those goods confiscated then do that and do not demur

Equality and fair judgement were central to al-Maghîlî This is why he emphasises this point in more than one place

People are equal before the laws *of Allah and his Messenger no body should be exempted from this rule even if he is a «learned man», «pious one» a «sharîf» or an «Amîr» «Treat every one with*

sees it important that the ruler must be accessible to his subjects at all times for *(The source of all mischief is the veiling of a prince from his people*

It is interesting to note here that the reforms suggested by al-Maghîlî in his *Tâj al-Muluk* were accepted and were said to have been implemented by Muhammad Runfa According to Hasan Gwarzo *The institution of civil departments can be gleaned from Runfa's action of giving eunuchs offices of the state Some of them were even made chief of the treasury which points to the establishment of Bayt al-mâl with all its offices, some of whose names were mentioned as Turaki, Al-jira al-soro and kashekusa There is something common to tow of these names which is interesting and that is their starting with the prefix al-which indicates Arabic origin One could assume these were not originally names of persons but the names of their offices because proper nouns in Arabic do not normally start with the particle al- So it appears that these names refer to the function of persons named Aljira might be the person responsible for the payment of wages the Arabic word for wages being al-'Ujra, al-Soro might be referring to the person who performs the function of cashier The Arabic word being Al-Sarraf* ***Most likely the office of Turaki was introduced by Muhammad Runfa; likewise the Kashekusa The first is probably the person responsible for the custody of property left by deceased persons having no heirs,*** *corresponding to the Arabic word Tarika, and the last name is the Hausa translation of Arabic Al-Sarraf The office of Ma'ji made its first appearance during the reign of Runfa»(33)*

Another important but brief work written by al-Maghîlî at the request of Muhammad Runfa was a *Wasiyya* (A note of advice) Unlike *Tâj al-Dîn* the *Wasiyya(34)* is dated and the name of the addressee is given as Abû Abdullah Muhammad b Ya'qûb (i e Muhammad Runfa) The date of its compilation is given as the year *a &(yeara&(A H -1474/5A D)*Professor A Smith has remarked that if the date of writing is really *474/5* as suggested by the MS then this means that al-Maghîlî might have lived in Kano for a very long period (i e *20* years) *(35)*

Muhammad Runfa might have realized that there was a pressing need for guidelines regarding the question of *Ta'zir legal punishments* for this reason he requested al-Maghîlî to write him a short statement on the policies permissible to rulers so *that they deter people from committing unlawful acts)* In his reply

with great enthusiasm He was held in high esteem by both the rulers and inhabitants of Hausaland and on some occasions he acted as a legal and political adviser to the rulers

By the time *al-Maghîlî* arrived at Kano, Islam had already been embraced by some people, *al-Maghîlî's* visit to Kano was most likely towards the last quarter of the fifteenth century, during the reign of Muhammad Runfa *(1463-1499)* Kano Chronicle has it that when *al-Maghîlî* arrived in Kano he ordered the cutting of the sacred tree and built a minirate on its site and that as a result of his teaching and preaching activity «learned men had grown numerous» *(26)* However, the activities of *al-Maghîlî were not confined to more teaching* and preaching but they included participation in the administration of the state *Sarki Runfa* who was himself a learned man felt that there was a vacuum regarding the constitutional and legal set up of the state which was supposed to be filled Thus, *al-Maghîlî* wrote to him a «Comprehensive» treatise on government.*(27)* The treatise was *Tâj al-Dîn fî mâ Yajib 'alâ al-Mulûk* Although the name of the addresses is not given in the work, it is clear from its content that it is addressed to a certain ruler who is interested in initiating reforms in his contry. *(28)* In the *Tâj*, the ruler is advised to cater for the general welfare of his people and that he is not invested with power so that he makes it harsh on his subject He is rather entrusted with the *Mulk* in order to look after the spiritual and material benefit of his people

The question of corruption was also tackled by the *Tâj* The ruler should endeavour to stamp out corruption in all its fac facets *«show your hatred of corruption and corrupt people»* Wearing silk, gold and silver by men should also be prohibited. The ruler should bring near to him only the honest *(29)*

With regards to effective administration al-Maghîlî says that *authority rests on wise management in government»(30)* al-Maghîlî suggests to Runfa that his state may look after the orphans and abandoned and feeble-minded persons *(31)* Are organization of the state machinery was also suggested by al-Maghîlî and if the ruler wanted to manage his state efficiently he should appoint a council to advice him in matters relating to the administration of the state, a treasurer should also be appointed, likewise scribes and accountants who keep records of the state At the same time, the ruler ought to have messengers, informants, watchers and patrols Only learned men should be appointed to the above offices It is also indispensible to the state to have judges Governors and viziers*(32)* Moreover al-Maghîlî

to acquire a good command of Arabic. This was done by studying Arabic grammar, syntax, prosody, rhetoric and some basic works on the Maliki Madhhab such as *al-'Ashmâwiyya* and *al-Akhdariyya, Risâlat Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî(18)* and their like *«After attaining a basic knowledge of religion, reading and writing, the spirant student would then travel about to learned men ('Ulamâ') and stay with them till he had perfected with each other the particular subject in which that had gained his fame having completed his studies to the satisfaction of the master he would then be given a licence (Ijâza) to teach the subject he had been taught on the authority of the master. In this way the student (Tâlib) would go round to collect Ijazas and thus, establish himself as a recognized scholar»(19)*

REFORM IN HAUSALAND

It is evident that Hausaland did not come in direct contact with North Africa prior to the fifteenth century *(20)* But the presence of Muslim communities and the gradual emergence of Islamic states attracted the attention of some prominent scholars from that part of the world Kano Chronicle suggests that a group of scholars under the leadership of 'Abd al-Rahmân came to Kano and established Islam towards the last quarter of *15th century.(21)* This Abd al-Rahmân must have been mistaken for Muhammad b. Abd al-Karîm al-Maghili. Al-Maghili was of North African origin and he was famous for his scholarship and piety Many of his works are reported to have gained currency in both North and West Africa *Nayl al-Ibtihaj* listed *15* titles of works believed to have been written by him*(22)* Many of his works deal with jurisprodence and language He is also reported to have written some important treatises on politics and reforms of governments*(23)* al-Maghili was very revolutionary in matters relating to the reform of institutions, belief and unbelief, syncretism and anti-Islamic practices *al-Maghîlî* remouved to *Bilâd al-Sûdân* as a result of conflict with some scholars and rulers in North Africa He was forced by certain political conditions to come to *Bilâd al-Sûdân* where he later succeeded in dissimenating his political and social ideas *al-Maghîlî* is reported to have visited Ahir and then successively Takidda, Kano, Katsina and later the land of *Takrur(24)* (Gao) He built a mosque in Ahir and is reported to have taught and preached to the inhabitants of the region *(25)* The coming of *al-Maghîlî* to *Bilâd al-Sûdân* had a great impact on the socio-political affaires of the people and, unlike in North Africa, *al-Maghîlî's* revolutionary ideas were received and accepted in Hausaland

famous Maliki Jurist *(d.1365/66)* The work was brought to Kano by an Egyptian scholar and it was received with greatest excitement *Asl al-Wangariyyin* states

«Aman came from Egypt together with his students and began to teach the people al-Khalil a book which people heard of but had never seen befor The news spread among the people that a man from the east come with a book called al-Khalîl which captivated the people by its «branches» and «rootes» (15)

On hearing this, and after ascertaining the authenticity of the work, *Shaykh'Abd al-Rahmân Zaite* ordered his disciples to copy down the work for him and he began to teach it to his students The above statement testifies to the fact that as soon as a book arrived in Hausaland, students of learning wuuld start copying it for the purpose of communicating it to others This tradition also explains the diffusion of hundreds of literary words in different parts of western and central Sudan In fact the copying industry was persisting and still persists in present day Nigeria

Another consignment of books was brought to Hausaland in the fifteenth century The group of the Fulani mentioned above brought with them some works on *Tawhîd* (The Science of the Unity of God) and Etymology. The only known works before the arrival of these new sciences were those dealing with *Fiqh* and *Hadîth(16)*

THE SYSTEM OF EDUCATION IN HAUSALAND

By the beginning of the fifteenth century one could assume that elementary and higher schools were being established in many parts of Hausaland and that these schools were producing their own graduates who were manning the civil service and the judiciary of the respective states

The educational system in Hausaland was framed along the Timbuktu pattern of learning in the fifteenth century The system was transmitted to Hausaland from western Sudan by the Wangarawa and Fulbe *Mallams*. The method of education could be described as «a master seeking method»*(17)*i.e it was largely dependent on the teacher who offered the instruction, guidance and prescribed text books for an individual student until he perfected and mastered a particular branch of knowledge. Between the ages of 6 and 14 the student could have memorized the Qur'ân and acquired a sufficient knowledge of Arabic language based on the Qur'ân After that, whoever wanted to advance his studies would have

the first time the Mallams were requested to pray for the victory of the ruler against his adversaries *(10)* Gradually *«Ubangiji became progressively of greater and greater significance in the affairs of men, while Iskoki became progressively relegated to the essentially subordinate and harmless position of Jinn» Also «politically» Tne Bokaye came to share power with Malllamai»(11)*

It is unfortunate that our sources are silent on the activities of the Wangarawa and other groups of scholars in other parts of Hausaland, but given the fact that the Wangarawa had passed through Gobir, Azben, Katsina and other settlements, one could assume that they might have had a great impact on those places, in relation to Islamization and spread of literacy especially when we know that some of them settled in the above mentioned places

Between *1452-1463 i e* during the reign of the ruler of Kano, Ya'qûb b Abdullâhi Burja, Hausaland witnessed another wave of migration of scholars from the Western Sudan This time, a group of Fulani scholars came from Melle to supplement the activities of the Wangarawa *(12)*

Fiftheenth century Hausaland also witnessed movements of scholars from Borno The earliest of the groups came in company of an exiled prince known as Dagaci who came to Kano at the beginning of the fifteenth century Some of the Bornuan scholars moved into Katsina and Zazzau to participate in the transmission of learning *(13)*

BOOK CULTURE FROM THE FOURTEENTH TO SIXTEENTH CENTURIES

Maybe, the earliest literary works to reach Hausaland, beside the Qur'an were books on Maliki law One of these earlier books was*al-mudawwana al-Kubrâ* of 'Abd al-Salâm b Saîd Sahnûn al-Tanûkhî *(d 854)* a disciple of al-Imâm Malik b Anas The book, *al-Mudawwana* might have been brought by the Wangarawa who according to *Asl-al-Wangarayyin* «Studied it and knew it by heart *»(14)* the work *al-Mudawwana* together with other Maliki works such As *al-Risâla* of Ibn Abî Zayd al-qayrawânî *(d 996)* must have furnished the scholars and the rulers of Hausaland with the legal and constitutional framework with which they could satify the need of their students and societies respectively These works were useful as text books for both the scholars and their students

Another major law book of Maliki background to reach Hausaland was *al-Mukhtasar* of *Khalîl b. Ishaq* the

ler *Sarki* Yaji son of Tsamia*(1349-1384)(4)*, but *Asl al-Wangarawiyin* gives a different version that the Wangarawa left their original home *(Melle)* in the year *835* A.H *(1431/32A.D)* and they arrived at Kano during the reign of Muhammad Runfa (A.D 1463/1499).(5) *Kano Chronicle* states: *«The Wangararawa came from Melle bringing the Muhammadan Religion The name of their leader was 'Abd-al-Rahman Zaite»(6)*
al-Shaykh 'Abd al-Rahmân Zaite whose original intention was to perform pilgrimage, was accompanied on his journey by a very large contingent of followers including about *3,636* erudite scholars*(7)*. While in Hausaland, the Wangarawa first passed through the lands of Gobir, Azben and Katsina before they finally settled in kano But some followers of Abd al-Rahmân chose to settle in Gobir and Katsina for one reason or the other. The presence of the Wangarawa among the Hausa Communities was bound to have a great impact on the socio-political life of the people. It was also bound to bring significant changes with regard to Islamization and the transmission of learning in a hitherto illiterate society. On their arrival, the Wangarawa are reported to have established contacts with the rulers and persuaded them to abandon their old religion in favour of the new one. Thus, the narrower and old religion of Hausaland which was based on the belief of *Iskoki(8)* began to give way to a wider one i e Islam which was broader in outlook and conception. *(Islam increasingly became the major bond of social cohesion, providing the Basic code of social conduct And a Muslim intellegentsia began to emerge »(9)*

The adoption of Islam as state religion necessitated that the political system be changed to cope with the new order and that the old institutions were being gradually modified and replaced by new ones On the other hand, the spread of Islam demanded that schools be established to cater for the interest of the respective governments as well as the individuals Thus, literacy became synonymous and interwoven with Islam and both the leaders of the communities and their subjects were encouraged and persuaded by the *Mallams* to give high priority to learning because only through learning that the affairs of the states and individuals were bound to be properly administered

In Kano, Islam came to be recognized as a political force during Yaji's time. As a result of the influence of the Wangarawa Sarki Yaji commanded his subjects to observe the times of prayer and an *Imam* and a *Mu'azzin* were appointed, a mosque was constructed under the sacred tree The priest of the pagans was also sacked from his office and for

The Rise and influence of Scholars in Hausaland before 1804

Ahmed Mohammed KANI *

ISLAM IN HAUSALAND:

Before I deal with the theme of this paper, it is pertinent first of all to examinê the ways and means by which Islam was introduced in the region The reason for this it was not until then that literacy became known in Hausaland Secondly, the scholars literary out put was purely Islamic and was meant to influence a given society with a view to bringing about social and political changes

The exact date of introducing Islam into Hausaland is yet to be determined and this is largely due to the absence of written sources However, it is generally accepted that the religion of Islam made its first inroads in Hausaland, sometime, before the fifteenth century *(1)* It is assumed that Islam spread in this area by peaceful means and the agents of Islamization were mainly intenirant scholars Unlike the case in Kanem-Borno, the earliest Islamic influences came from the west rather than the east *(2)* The coming of Islam to Hausaland is to a large extent, attributed to certain migrant group called the Wanga rawa.*(3)* According to *Kano Chronicle*, the Wangarawa came to Kano during the reign of the eleventh ru-

* A M Kani, History Department A B U ZARIA

et orientale, nous ne pourrons libérer le monde. Il nous faut d'abord acquérir une indépendance réelle grâce à la lutte radicale pour la libération qui commence à se répandre dans tous les recoins du monde musulman, décrétant haut et fort le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et à vivre dans la dignité et brisant tous les obstacles qui portent atteinte à l'honneur humain. Alors naîtra la civilisation de l'homme, la «civilisation de l'Islam», la révolution de l'avenir

---

Traduit de l'Arabe Article publié dans la revue libanaise «ALAMAN», N° *62* - *2è* année, Avril *1980*

Sur le plan de la loi et de la juridiction:

Il est vrai que dans la majorité des pays musulmans la constitution repose sur la loi islamique, cependant cette vérité est souvent oubliée lorsqu'il s'agit d'édiciter des lois portant sur la bonne marche des affaires de l'Etat. De plus, il n'est pas rare de voir les maisons closes, les cabarets, les maisons de jeu, l'usure et la pornographie, non seulement encouragés par l'Etat mais encore protégés par la loi

De la colonisation directe à la colonisation indirecte:

Quelle est cette indépendance que l'on peut célébrer dans le monde musulman et quelle signification revêt-elle? Les guerres d'indépendance n'ont eu d'autre conséquence que de porter les pays musulmans de la colonisation directe à la colonisation indirecte, situation plus grave et plus dangereuse dans la mesure où elle affaiblit l'esprit de résistance chez les musulmans et en faite des marginalisés bercés d'illusions.

L'éveil de l'Islam et la poursuite du mouvement de libération:

Cependant l'Islam, qui a réussi à vaincre les armées coloniales, n'a pas encore jeté les armes, il porte toujours en son sein d'énormes potentiels révolutionnaires.

En outre, la révolution iranienne (qui est à la fois libératrice et globale) n'est qu'un point de départ pour une nouvelle phase de la lutte de l'Islam contre l'injustice et l'oppression, lutte qui ne se taira pas tant que l'homme humiliera l'homme et le privera de son droit

Il est vrai que l'Occident a réussi à faire mûrir les fruits que la civilisation islamique a semés et à créer l'énergie à partir de la matière Toutefois il n'a pas su mettre ses inventions au service de l'humanité et de son développement moral car il a négligé la vision idéologique qui embrasse l'existence humaine tant sur le plan matériel que moral sans privilégier un côté aux dépens de l'autre

Dans ce cas, est-il étonnant de voir aujourd'hui les regardes tournés vers l'Islam à la recherche d'une conception globale de la civilisation susceptible de développer toutes les potentialités de l'homme et de trouver un cadre humanitaire à la société, où l'exploitation céderait la place à la coopération?

Libérons-nous d'abord

Tant que nous n'aurons pas libéré nos pays de l'hégémonie occidentale

que possède cette région du monde elle est toujours dépendante des grandes banques mondiales et des firmes occidentales Quand au projet de dinar arabe ou musulman, ou du marché commun arabe ou musulman, il est plus proche du rêve que de la réalité et, en général, chaque pays musulman reste lié, comme par nostalgie, au pays qui l'avait colonisé.

Sur le plan politique:

Environ un demi-siècle après l'indépendance, le monde musulman demeure morcelé, à chaque pas qu'il fait vers l'unité il s'en éloigne de dix Les grandes puissances continuent de se le partager et, entre partisans de l'Est et partisans de l'Ouest, les musulmans n'osent pas se témoigner de la certaine solidarité, *même verbalement*, avant d'avoir reçu le feu vert de leurs maîtres. Il n'est qu'à considérer les questions afghane et iranienne pour se rendre compte de la force de la gifle administrée aux musulmans: dans un cas comme dans l'autre, certains Etats ont eu beucoup de mal à soutenir leurs alliés naturels (l'Afghanistan et l'Iran), tandis que d'autres ont tout bonnement pris le parti des agresseurs contre leurs frères musulmans

Cette indépendance politique n'existe, en réalité, que dans les slogans et suppose en fait la rupture entre les enfants d'une même nation. Il semblerait qu'il n'existe aucun compromis possible· il faut choisir entre l'indépendance totale et la dépendance totale à l'égard de l'Occident

Sue les plans pédagogique et culturel:

Aujourd'hui, le modèle culturel et pédagogique en vigueur dans le monde musulman est celui de l'Occident Les arts, les lettres, le mode vestimentaire, l'architecture, la fourniture des appartements, les cérémonies de mariages, les réceptions mondaines, le théatre, le cinéma, les programmes scolaires et l'information -toutes ces manifestations de la vie culturelle s'accordent à prendre l'Occident pour modèle de la civilisation, et toute tentative de sortie de ce cadre est qualifiée de sous-développement et de réaction Dans de nombreux pays arabes, le débat concernant l'arabisation et la capacité de la langue arabe à assimiler les sciences demeure ouvert A ce propos, lors de l'ouverture d'une session de l'organisation des sciences et de l'éducation de la Ligue des Etats Arabes, le premier ministre tunisien n'a pas hésité à insister sur la nécessité d'enseigner les sciences dans les langues étrangères

cupation, un certain nombre d'entités ont été créées et déclarées «Etats indépendants» Face à ce phénomène, certaines questions se persecutent à l'esprit· Sur quels fondements ces Etats s'élèveront-ils? De quell (s) source (s) puiseront-ils les valeurs et les idéaux sur lesquels ils édifieront leurs programmes pedagogiques, cultureles et economiques? Il semble que l'élite intellectuelle, formée par le colonialisme, ne jouissait ni du temps nécessaire ni des dispositions et qualites psychiques et culturelles requises lui permettant de chercher, en dehors de l'Occident, un nouveau modèle de société

Par un penchant tout naturel a la facilité et à l'admiration de l'Occident, cette élite s'est lancée avec beaucoup d'enthousiasme dans une entreprise de destruction des restes de la vie islamique avec l'intention de bâtir sur ses ruines un modèle ni tout à fait musulman, ni tout à fait occidental non plus Un modèle qui n'a de l'Occident que l'écorce (les vêtements, l'architecture, la langue, l'administration) et qui cherche à imiter celui-ci partant d'un complexe d'infériorité et non d'une attitude de dignité et d'assurance En réalité, ceci relevait plus de la caricature que d'autre chose... Dans un contexte pareil et sous le drapeau d'un tel-modèle, où la jeune génération pouvait-elle puiser la dignité et les idéaux susceptibles de l'inciter à se donner et à se sacrifier? Après avoir vu ses valeurs morales et ses idéaux tomber l'un après l'autre, cette génération n'a plus d'autre but que son plaisir et son bien-être . Pour quelle cause se sacrifierait-elle?

La situation étant ce qu'elle est, il n'est pas étonnant de voir échouer tous les projets de développement entrepris dans le monde islamique, ni même que l'échec soit le résultat de toute bataille qu'il mène Ceci est parfaitement compréhensible hélas! quand on voit ce monde islamique privé de son âme, dépourvu de sa volonté, humilié par la pauvreté et ployant sous le joug des regimes despotiques

De quelle indépendance s'agit-il dans le monde islamique?

Sur le plan économique:

Le monde musulman demeure fortement dépendant des grands centres financiers mondiaux qui pillent ses richesses En outre il est accablé par les crises de l'Occident Ce dernier fixe même la valeur de sa monnaie et sa place en intermédiaire lors de toute transaction même quand celle-ci a lieu entre deux pays islamiques.

Or, malgré toutes les richesses

et un visage despotique et avec lequel l'Islam a vu son influence diminuer peu à peu son vu sur la vie politique et se limiter aux domaines de l'activité culturelle, éducative et spirituelle Il en est résulté une déviation du concept de l'Etat et une succession de régimes dictatoriaux qui ont empêché les masses de jouer leur rôle dans la vie politique et les ont poussés soit à rechercher les plaisir et les divertissements (comme ce fut le cas avec Abou Nawwas et Bachchar), soit à mener une vie d'ascèse et d'égarements mystiques avec Abou Al-'Atahiya, Ibn Al-Fâdh, Al-Hallaj et Ibn 'Arabi) Ceci a mené la vie islamique à la stagnation et a créé un climat favorable aux conquérants, aux mongoles, aux anciens croisés et même aux nouveaux croisés, tels, Bonapart et les colonialistes Ceux-ci, après avoir pris conscience du potentiel révolutionnaire et libérateur propre à l'Islam, et après avoir mis les mains sur les rêves du pouvoir dans le monde islamique, ont dressé des plans très précis pour démunir l'Islam de son contenu révolutionnaire par le biais d'une domination qu'ils ont exercée sur les centres d'étude et de programmation pédagogique Ce faisant, ils ont fermé une génération de musulmans qui ne conçoivent la révolution que d'après le modèle français, italien, britannique, russe ou, depuis quelque temps, chinois De plus, ils l'ont façonnée de sorte qu'elle établisse un lieu inéluctable entre l'Islam et tout ce qui est réactionnaire et décadent.

Toutefois, en dépit de toutes les blessures que lui ont infligé les conquerants anciens ou nouveaux, l'Islam n'a jamais perdu sa détermination à combattre ses agresseurs Ainsi, a-t-on vu le mouvement réformiste se dresser face aux tentatives d'hégemonie et d'exploitation pour nettoyer les traces de la domination et panser les plaies qui ont ensanglanté le monde musulman Dès lors, la vie a de nouveau coulé dans les veines de ce monde en détresse et les musulmans sans crainte aucune du martyr, se sont unis dans le Jihad contre l'agresseur infidèle, lui montrant la vanité de son entreprise

Le général de Gaulle, parlant de son effort pour sauver la France de son enlisement, ne justifie-t-il pas son attitude en disant «*Nous avons compris que l'entreprise colonialiste n'était plus rentable*»? Alors, les armees colonialistes se retirèrent vaincues mais comme se retire un fléau répandant derrière lui ses germes

Le monde islamique et l'étape de l'indépendance

Après la retraite des armée d'oc-

Le Monde Islamique et le Colonialisme Moderne

Râched AL GHANOUCHI *

Le rôle politique de l'Islam sur la scène internationale ne cesse de s'affirmer jour après jour, en particulier après la victoire de la révolution islamique iranienne et le déclenchement de la révolution afghan Ainsi le journal français «Le Point» considère-t-il le Prophète Mohammed comme l'homme qui a le plus influencé la marche des évènements de l'année 1979 Quant au Docteur Michel HART, dans sa recherche sur les hommes qui tout au long de l'histoire ont contribué à la création des évènements et ont changé le cours de l'histoire humaine, il a compté cent personnes illustres et n'a pas hésité à placer le Prophète Mohammed à leur tête

L'influence de l'Islam sur le cours de l'histoire n'est pas nouvelle En effet, depuis son apparition, l'Islam n'a cessé d'être une révolution globale contre l'injustice et la tyrannie ainsi qu'un appel incessant à l'égalité et a la liberté sur tous les plans; à tel point que, selon un historien americain, il est impossible de trouver un seul aspect de la civilisation moderne qui ne soit pas lié d'une manière ou d'une autre à l'Islam, et notamment la méthode scientifique elle-même

Cependant, l'Islam a subi des revers successifs à commencer par le coup d'Etat Omayyade qui a dévié l'Etat islamique vers une orientation

* Rachid GHANNOUCHI, professeur de philosophie, co fondateur et dirigeant du Mouvement de la Tendance Islamique en Tunisie.

et un visage despotique et avec lequel l'Islam a vu son influence diminuer peu à peu son vu sur la vie politique et se limiter aux domaines de l'activité culturelle, éducative et spirituelle Il en est résulté une déviation du concept de l'Etat et une succession de regimes dictatoriaux qui ont empêché les masses de jouer leur rôle dans la vie politique et les ont poussés soit à rechercher les plaisir et les divertissements (comme ce fut le cas avec Abou Nawwas et Bachchar), soit à mener une vie d'ascèse et d'egarements mystiques (avec Abou Al-'Atahiya, Ibn Al-Fândh, Al-Hallaj et Ibn 'Arabi) Ceci a mené la vie islamique à la stagnation et a creé un climat favorable aux conquérants, aux mongoles, aux anciens croisés et même aux nouveaux croisés, tels, Bonapart et les colonialistes Ceux-ci, après avoir pris conscience du potentiel revolutionnaire et libérateur propre à l'Islam, et après avoir mis les mains sur les rêves du pouvoir dans le monde islamique, ont dressé des plans très précis pour démunir l'Islam de son contenu révolutionnaire par le biais d'une domination qu'ils ont exercée sur les centres d'étude et de programmation pédagogique Ce faisant, ils ont fermé une génération de musulmans qui ne conçoivent la révolution que d'après le modèle français, italien, britannique, russe ou, depuis quelque temps, chinois De plus, ils l'ont façonnée de sorte qu'elle établisse un lieu inéluctable entre l'Islam et tout ce qui est réactionnaire et décadent

Toutefois, en dépit de toutes les blessures que lui ont infligé les conquérants anciens ou nouveaux, l'Islam n'a jamais perdu sa détermination à combattre ses agresseurs Ainsi, a-t-on vu le mouvement réformiste se dresser face aux tentatives d'hégemonie et d'exploitation pour nettoyer les traces de la domination et panser les plaies qui ont ensanglanté le monde musulman Dès lors, la vie a de nouveau coulé dans les veines de ce monde en détresse et les musulmans sans crainte aucune du martyr, se sont unis dans le Jihad contre l'agresseur infidèle, lui montrant la vanité de son entreprise

Le genéral de Gaulle, parlant de son effort pour sauver la France de son enlisement, ne justifie-t-il pas son attitude en disant *«Nous avons compris que l'entreprise colonialiste n'était plus rentable»*? Alors, les armees colonialistes se retirèrent vaincues mais comme se retire un fléau répandant derrière lui ses germes

Le monde islamique et l'étape de l'indépendance

Après la retraite des armée d'oc-

Le Monde Islamique et le Colonialisme Moderne

Râched AL GHANOUCHI *

Le rôle politique de l'Islam sur la scène internationale ne cesse de s'affirmer jour après jour, en particulier après la victoire de la révolution islamique iranienne et le déclenchement de la révolution afghan Ainsi le journal français «Le Point» considère-t-il le Prophète Mohammed comme l'homme qui a le plus influencé la marche des évènements de l'année 1979 Quant au Docteur Michel HART, dans sa recherche sur les hommes qui tout au long de l'histoire ont contribué à la création des évènements et ont changé le cours de l'histoire humaine, il a compté cent personnes illustres et n'a pas hésité à placer le Prophète Mohammed à leur tête.

L'influence de l'Islam sur le cours de l'histoire n'est pas nouvelle En effet, depuis son apparition, l'Islam n'a cessé d'être une révolution globale contre l'injustice et la tyrannie ainsi qu'un appel incessant à l'égalite et à la liberte sur tous les plans, à tel point que, selon un historien américain, il est impossible de trouver un seul aspect de la civilisation moderne qui ne soit pas lié d'une manière ou d'une autre à l'Islam, et notamment la méthode scientifique elle-même

Cependant, l'Islam a subi des revers successifs à commencer par le coup d'Etat Omayyade qui a dévié l'Etat islamique vers une orientation

* Rachid GHANNOUCHI, professeur de philosophie, co fondateur et dirigeant du Mouvement de la Tendance Islamique en Tunisie

toute leur étude de l'homme est soumise au problème moral Il ne peut y avoir de morale sans loi, sans une intelligence capable de saisir cette loi, même avant toute révélation, et sans une liberté capable de se soumettre ou non à cette loi; car la responsabilité ne tient que sur cette base(32)

(32) A N Nader résume que le problème moral mu'tazilite ne s'explique que si l'on admet une perfection infinie en Dieu et une faculté chez l'homme le rendant responsable de ses actes Donc, la morale se rattache à la théodicée de même que l'ontologie-cosmologie s'y rattachent aussi; et la psychologie se rattache très étroitement à la morale Ainsi, tout se tient et se complète ( ) En somme, tout le problème moral repose sur les deux principes suivants connaître la loi et avoir la puissance de s'y conformer ou non Cf *Le système* , *p 283, 287*

ou contraires, comme le blanc et le noir*

De ce qui précède on peut dire que pour Al-Nazzâm, le corps est la forme extérieure de l'esprit et de l'âme qui constituent seuls la nature de l'homme Le corps n'est donc purement et simplement que l'instrument de l'âme, il en est l'ouvrier En outre, toutes les actions de l'homme, soit corporelles, soit spirituelles, Al-Nazzâm les réduit à des changements Ainsi, par exemple, le repos était chez l'homme un mouvement d'arrêt - les connaissances et les actes de la volonté étaient des mouvements de l'âme

Après avoir donné un aperçu sur la psychologie de certains penseurs de l'école *mu'tazilite* concluons que

---

(*) Abû 'Utmân 'Amr Ibn Bahr Al-Jâhiz, un autre penseur musulman du troisième siècle de l'Hégire et disciple de Nazzâm, psychologue et anthropologiste de premier ordre Jâhiz, mort en *255 H /868JC)*s'est beaucoup intéressé a Aristote en tant que philosophe naturaliste Sa doctrine est beaucoup plus proche de celle des physiciens *Al-Tabi'yyûn* que celle des métaphysiciens Il affirme que tout corps a sa raison d'existence naturelle propre et immanente et a ses propres actes La destruction des substances est, selon lui, impossible les accidents changent mais les substances ne périssent pas Cf Sahrastânî, *Milal ,T I,p 76* Jâhiz prétend que si nous sentons et percevons les choses différemment ce n'est pas parce que les choses perceptibles ou sensibles sont en elles-mêmes différentes et que nous les percevons différemment En réalité, tous les cinq sens sont du même genre, la différence est dans le genre du sensible Al-As'arî *-Maqâlât , T II, p 240* Aussi Al-Bagdâdî, *Al-Farq ,* Notons que cet aspect fondamental de son esprit critique apparaît à travers toutes ses œuvres, notamment les *Hayawân* «Le livre des animaux» Dans un nombre important de ses écrits, il ne cesse d'affirmer avec insistance que notre confiance en nos sens doit être limitée, il écrit par exemple Hélas! les yeux trompent! les sens mentent! le jugement ultime revient en dernier ressort a l'esprit *dihn*, la vraie démonstration revient a la raison *'aql* car celle-ci est le vrai guide qui siège dans nos membres *a'dâ*, c'est une pierre de touche qui niche sous nos sens Voir Al-Jâhiz, *Kitâb al-tarbi'wal-tadwîr*, Ch Pellat, *2eme* édition, Damas, *1955* Nefti Bel-Haj Mahmoud remarque que Jâhiz entend exprimer par cela l'idée cartésienne de l'erreur ou peuvent nous induire nos sens Cf *La psychologie des animaux chez les arabes*, paris, *1977 p 28* Il reste a signaler que Jâhiz a reserve une bonne partie de ses ecrits a la psychologie animale relative a la *reproduction de l'espece A cet égard son* ouvrage *Kitâb al-Hayawân* est considere aussi important que celui de l'histoire des animaux d'Aristote Voir par exemple Al-Hajîrî, «Tahrîj nusûs aristatâliyya min kitâb al-hayawân», dans *Revue de la Facultés des Lettres*, Alexandrie, *1953* Sur Al-Jâhiz, nous renvoyons à l'ouvrage de Charles Pellat, *Le milieu Basrien et la formation de Jâhiz*, Paris, *1953* Cf aussi son article, «Al-Jâhiz par la postérité», in *revue Arabica, T XXVII,p 1-67,fevrier1980*

il fonda sa thèse de la compénétration des corps en un même lieu *(28)* L'homme dit Al-Naẓẓâm ne perçoit les objets sensibles que par la compénétration et le contact C'est pourquoi il dit que «seul le corps est visible, audible, tangible, sensible» Selon Al-'Allâf il est impossible que deux corps se compénètrent et ce parce qu'il a établi un lien très étroit et indissoluble entre l'accident et le corps et puisque chaque corps occupe un lieu bien déterminé, ce corps ne peut donc pas occuper le même lieu avec un autre corps en même temps C'est aussi la thèse de tous les autres mu'tazila à l'exception d'Al-Naẓẓâm*(29)* Quant à la perception, Al-Naẓẓâm dit que «l'âme saisit les objets sensibles à travers ces ouvertures qui sont l'oreille, la bouche, le nez et l'œil Ce n'est pas à dire que l'homme a une ouie distincte de lui, et une vue distincte de lui; mais que l'homme entend par son âme, et qu'il devient sourd par suite d'un défaut qui lui survient; de même il voit par son âme, comme il devient aveugle par suite d'un défaut qui lui survient*(30)*. Al-Jâḥiẓ soutient que, les sens sont de même espèce le sens de la vue est de même espèce que le sens de l'ouie, et aussi de même espèce que les autres sens La différence provient de la nature des objets sensibles et des obstacles qui se trouvent dans celui qui sent et non ailleurs*(31)* Ainsi Jâḥiẓ place les objets sensibles dans trois groupes celui des sensibles differents, comme la saveur, la couleur, celui des sensibles communs, et celui des sensibles opposés

---

pour elles (les âmes) Ibrahîm Al-Naẓẓâm disait aussi que les corps sont un obstacle pour les âmes dans ce monde qui est un monde de malheurs, d'épreuve et d'affliction Les âmes sont entachées de ces obstacles afin que l'épreuve puisse se faire et soit valide Voir *Kitâb al-Intisâr* «Le livre du triomphe et de la refutation» d'Ibn Al-Rawandi l'hérétique, par Abû Al-Husayn Al-Khayyât le mu'tazile, traduit par A N Nader, Beyrouth, *1957 p 33-34*

(28) Cf Al-Baghâdî, *Kitab al-Farq* , p *131*

(29) Voir A N Nader, *Le systeme* ,p *166* Sur ce point, il y a divergence entre les théologiens musulmans Ils se divisent en deux groupes les uns affirment que la compénétration des corps est impossible, les autres professent le contraire

Selon al-Aš'arî la compénetration *tadâḫul* signifie qu'un corps est le lieu d'un corps et qu'il occupe le même lieu de l'autre D'après Al-As'arî tous les croyants refusent cette théorie, et admettent la théorie de la juxtaposition *muqâraba* et du contact des corps en un lieu Cf ibid *Maqâlât T I, p 23*

(30) Cf Al-Aš'arî, Maqâlât, T II, p 23

(31) D'après Jâḥiẓ cité in *Maqâlât T II, p 31-32*

Ainsi la couleur, la douleur, l'odeur le son, la chaleur, l'humidité, sont à la fois des corps «subtils» des accidents, le corps n'est en réalité qu'un ensemble d'accidents *(26)* Selon Al-Baġdâdı, Naẓẓâm a emprunté l'idée que les couleurs, les douceurs, les odeurs et les sons sont des corps *(27)* Sur cette «innovation»

---

faculté sainte prophetique Cf R Deladrière, Ghazâlî, *Le Tabernacle des lumieres*, trad et intr , Paris, *1981p 28* Gazâlî definit aussi la personnalité de l'homme, indifferemment, par l'un des quatre termes *rûh* «esprit», *nafš* «âme, *qalb* «cœur», *'aql* «intellect» chacun désignant la même realite essentielle envisagee selon une modalité distincte Voir *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn* «Vivification des sciences de la foi», *T III,p 3-4* Sur le *rûh*, voir aussi infra, p En outre le terms *nafs*, habituellement rendu par âme en hébreu *«nefš»*, connote l'idee de souffle vital, precisement «ce qui anime» Gâzâli dit, «ce sont la des divergences de noms, mais le concept est un, il n'y a pas de divergence de concept Le cœur et l'esprit pour nous et l'âme pacifiee, tout cela ce sont des noms de l'âme raisonnable Gazâli, *Risâlaladuniyya*, texte cité p L Gardet, in *Dieu et la destinee de l'homme*, Paris, *1967, p 244* Dans le Coran, aucun sujet n'est mentionné davantage que l'homme L'existence d'une âme immaterielle, immortelle et vouee a la félicite est essentielle, dans le plein sens du terme L'âme représente, en effet, l'essence de l'homme, dans la perspective de sa destinée eschatologique Elle doit être tenue pour une réalité acquise, incompréhensible et inexplicable Voir Marcel A Boisard, *L'humanisme de l'Islam*, Paris, *1979, p 90* Selon L Massignon, maintes *traditions sûfies distingueront et opposeront nafs «souffle chaud des entrailles»*, siège du concupiscible et de l'irascible, et *rûḥ* «souffle tenu des narines et du cerveau», *qui peut communiquer avec Dieu Cf* L Massignon, «L'idée de l'esprit dans l'Islam», in *Ernos-Jahrbuch, 11-1945,p 277* Pour atteindre Dieu, l'âme doit devenir semblable à *Dieu D'où la signification des stations et* etats spirituels dont l'âme doit avoir l'experience et qui marquent les degres dans l'ascension de l'âme vers Dieu Cf S H Nasr, *Essais sur le soufisme*, traduits par J Herbert, Paris, *1980, p 95* Or la pratique assidue de la loi fait que l'âme se detache progressivement de tout ce qui, dans ce monde, la detourne de Dieu ( ) l'âme devient un voile d'autant plus epais qu'elle obeit a la loi et qu'elle pense obeir a Dieu en accomplissant Sa volonte Cf l'article de R Arnaldez, «Les etats mystiques dans le soufisme musulman», in *Le Soufisme la voie de l'Unite (Doctrine et Méthode»*, Paris, *1980, p 31,32*

(26) Abû al-Huḏayl Al-'Allâf considere les accidents comme le resultat de l'agrégation des atomes constitutifs des corps en etablissant ce lien indissoluble entre les accidents et les corps Le fait qu'Al-Naẓẓâm rejette l'existence des accidents aboutit logiquement a dire qu'il nous est impossible de voir les accidents et qu'il n'y a qu'un seul accident à savoir le mouvement Cf Al-Aš'arî - *Maqâlât p 358*

(27) Selon Al-Nazzâm il est impossible de voir autre chose que des couleurs et les couleurs sont des corps, et aucun corps n'est visible s'il n'a pas une couleur Ibid *Maqâlât , p 362* Selon Ibn Al-Rawandî Nazzâm soutenait que les âmes sont d'un même genre et que les autres corps, comme les couleurs, les saveurs, les odeurs, sont un obstacle

La personne humaine n'a pas plus de stabilité psychologique que les essences n'ont de réalité ontologique. Le seul principe d'unité est recréé par Dieu à chaque instant, à chaque respiration, puisqu'il ne peut y avoir de substance sans accident, et que l'accident n'a d'existence qu'instantanée Il y a la mort quand Dieu fait succéder à l'accident «vie» l'accident «mort» L'âme *nafs et l'esprit rûḥ* ne sauraient exister sans l'accident «vie» et meurent avec le corps*(25)*
Al-Naẓẓâm arrive à conclure que le corps n'est que cet ensemble d'accidents, de données sensibles, qui nous affectent Les accidents se réduisent au corps et réciproquement.

---

(25) Cf L Gardet, *La pensee religieuse d'Avicenne*, Paris,*1951*,*p 96*Cf aussi L Massignon, *Passion* ,paris,*1974*, *p 481* Le terme habituellement employé par le Kalâm est *rûḥ* que nous traduisons par esprit, en hébreu *«ruah»* Ce mot a, dans le Coran, plusieurs emplois, en particulier dans les passages ou il est dit que Dieu insuffle *nafaha* en Adam Son esprit (Coran *15, 29, 38, 72, 32, 9)* Dans *(17, 85)* il est dit· Ils t'interrogent sur l'esprit *rûh* Réponds *al-rûḥ min amri rabbî* l'esprit procède du commandement de mon Seigneur Cf supra p Dans *(42, 52)* Nous t'avons révele *awhaynâ rûhan min amrinâ* Tu ne savais pas ce que c'était que le livre ou la foi, mais Nous dirigeons celles de Nos créatures qu'il Nous plaît» Dans *(16, 193) al-rûḥ 'al amîn*, l'esprit fidèle, descend dans le cœur de Muhammad pour lui révéler le Qur'ân Quatre autres textes indiquent que rûḥ ne peut désigner que Gabriel ce sont ceux où l'esprit apparaît comme agent de la révélation, on le nomme aussi *«rûḥ al-qudus»* l'Esprit Saint *(16,102, 19,17, 21,91, 26,193)* Dans une autre traduction du mot *rûḥ* le Coran dit «Ne désespérez point du rûḥ d'Allâh»*(12,87)* et «Il les assiste d'un rûḥ venant de lui *(58,22)* Muqâtil Ibn Sulaymân, dans son ouvrage *Kitâb al-Tafsîr al-Kabîr*, m s Ḥamidiyya *58* traduit *rûḥ* dans ces deux passages par *raḥma*, miséricorde de Dieu, et c'est en ce seul sens que *rûḥ* est mis par lui en rapport direct avec Dieu Ici la *rahma* nous porte au sein même de Dieu, en tant qu'il se révèle à l'homme comme miséricorde dont «ne désespère que le peuple des Infidèles» Selon Paul Nwyia le verset *(4,17)* est le plus important «Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allâh, Son verbe jeté par Lui à Marie et un esprit venant de Lui» Muqâtil écrit Dieu signifie qu'il a dit (à Jésus) sois! et il a été *Kun fa-Kân*, tout comme le monde a été par un *fiat* divin C'est pourquoi *rûḥ* lui-même signifiera ici pour Muqâtil que Jésus «a été, sans intervention humaine» Voir P Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, *1970p 57* Selon Imâm al-Ḥaramayn Juwaynî, maître en Kalâm de Ġazâlî l'esprit *Rûḥ* est formé de corps subtils, Dieu a coutume de maintenir la vie dans ces derniers tant qu'ils s'entremêlent au premier Cf Juwaynî *(mort en 1085), Kitâb al-irŝâd, p 214* Dans le Kalâm traditionnel l'esprit humain *«rûḥ»* ou âme raisonnable *nafs nâṭiqa* sont tous deux de même nature matérielle, soit grossière s'il s'agit du corps, soit subtile s'il s'agit de l'esprit Voir Al-Râzî, *Muḥassal afkâr al-mutaqaddimîn*,*p 63* Gazâlî identifie les termes âme *nafs* et esprit *rûh* Il donnera cependant au mot *rûḥ* le sens particulier de «faculté spirituelle», la plus élevée étant la

peut devenir non-vivant, ni le non-vivant devenir vivant(21). Et l'âme est précisement ce corps vivant Donc la vie est le caractère essentiel qui distingue l'âme du corps Rappelons d'abord que les mu'tazila considèrent le corps comme un obstacle à l'âme. Al-Naẓẓâm à ce sujet définit le corps: un obstacle à l'âme, il la tient prisonnière et exerce sur elle une contrainte*(22)* D'autre part les mu'tazila n'ont pas ménagé d'étudier l'union de l'âme et du corps et de donner la préférence à l'élément âme parce qu'elle est capable de saisir la loi morale et elle est libre de s'y soumettre ou non mais *comme l'âme ne sent qu'unie à un* corps, les mu'tazila ont dû conclure au revêtement des âmes de corps purifies pour goûter les jouissances et les souffrances*(23)* En outre pour plusieurs mu'tazilites, l'homme, agrégat d'atomes, est composé du corps*, substance matérielle*(24)*, et de l'accident «vie» joint par Dieu à la substance «corps»

---

comme nous le prouvent les doctrines philosophiques nazzamiennes

(21) Al-Bagdâdî, *Al-Farq ,p 119*

(22) Cf Al-Aš'arî, *Maqâlât* ,ed du caire*T II, p 331 26*

(23) Cf A N Nader, *Le systeme philosophique des mu'tazila,p 281*

*Dans le Coran, le mot *Jism* n'est autre chose que le corps, la force, les organes de l'homme Le verbe, d'ou vient le «*Jism*» et les autres mots dérivés, est *Jasuma*, c'est-à-dire grandir et grossir Quant aux théologiens, tout ce qu'on peut indiquer par les sens est un corps Cf Ibn Taymiyya, *Tafsîr sûrat al-iḫlâs,p 49*,Le Caire,*1325_1905* Voir aussi Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, «La langue des Arabes»,Beyrouth, *1956 T XXII,p 99-100,* Les Mu'tazila entendent par corps *Jism* la plus petite parcelle physique comportant des propriétés définies, et par atomes *Juz'*, les éléments constitutifs du corps Chez les mystiques, le corps considéré comme temple de «l'esprit» figure comme l'hésichasme dans le Christianisme ainsi que dans de nombreuses formes de l'Hindouisme et du Bouddhisme Suhrawardî a utilisé ce même symbolisme lorsqu'il a pris Temple de lumière *Hayâkil al-Nûr* comme titre de l'une de ses œuvres Al-Aš'arî dans ses *Maqâlât,* nous fournit les diverses définitions du corps donnees par les theologiens Il en énumère douze dont les principales sont le corps est *ce qui reçoit les accidents le corps est ce* qui est compose, le corps est ce qui a trois dimensions longueur, largeur et profondeur Cf *Maqâlât ,T Ilp 4*

(24) Cf. Al-Aš'arî, *Maqâlât. ,p 319* Al-Šahrastânî, *Al-Milal ,T I,p 55* Aux yeux des mu'tazila exceptéal-Naẓẓâm, l'atome est divisible à l'infini, sinon pratiquement, du moins par l'imagination Al-Naẓẓâm ne conçoit pas l'atome comme l'élément constitutif du corps, il considère plutôt le corps comme une donnée première, et il le définit comme étant le long, le large, le profond et dont les parties sont innombrables

nécessaires Sa raison est alors parachevée dit Abû Al-Hûḏayl Al-'Allâf*(17)*

Définition d'Al-NAẒẒÂM*

AL-Naẓẓâm, ayant considéré l'âme comme l'élément essentiel de l'homme, arrive à conclure que l'âme est imperceptible en réalité, ce que l'on voit n'est que le corps dans lequel se trouve l'âme. Donc la partie vivante dans l'homme est l'âme Elle possède la vie par soi, elle est puissante par soi, et le corps est un obstacle pour elle*(18)*

En effet Naẓẓâm prétend que la realite humaine réside dans l'esprit, mais cet esprit est une substance corporelle, comme le corps Cet esprit est ce que nous appelons l'âme ou la vie, c'est lui qui perçoit et sent le corps*(19)*, dit-il encore, est la forme de l'âme, l'esprit étant pour lui une substance douée elle-même d'une espèce de corps très subtil qui pénètre toutes les parties du corps matériel et y est infuse comme l'essence l'est dans la rose, l'huile dans le sésame, le beurre dans le lait*(20)* Il se fait l'écho de la thèse des stoiciens qui considèrent la matière décomposable à l'infini, soutenant que l'âme est un souffle chaud qui unit et pénètre les différentes parties du corps, tel l'encens qui se progage dans l'air et le vin dans l'eau, faisant ainsi un mélange entier dans lequel chaque élément garde sa nature propre

Al-Naẓẓâm croit avoir résolu le probleme en disant que

Les corps sont de deux genres, les uns sont non-vivants, et les autres vivants, le corps vivant ne

---

(17) Ibid, *p 480*

*Abû Ishâq Ibrahim Ibn Sayyâr Al-Naẓẓâm Il fut surnomme Al-Nazzâm parce qu'il exerçait le métier d'enfileur de pierres précieuses dans le marche de Basra ou bien parce qu'il est un fileur de la prose et de la poésie comme pretendent ses amis Mu'tazilites Cf Ibn Al-Mûrtaẓa, *Tabaqât al-Mu'tazila*, Beyrouth, *1961*,*p 49* Ibn-Šâkir Al-Kutubi dans son livre *'uyûn al Tawâriḫ* dit qu'Al-Naẓẓâm est mort en *231H*, Al-Ḏahbî dans son Târiḫ*al-Islam* dit qu'il est né a Basra, et mort entre *221_231H* En ce qui concerne sa culture, Šahrastânî nous dit que Naẓẓâm avait lu beaucoup de livres grecs Cf *Milal* ,*p 62* L'auteur des *Tabaqât al-Mu'tazila* dit qu'il a appris par cœur le Coran, La Bible, l'Evangile et quelques commentaires sur ces livres sacrés Cf *Tabaqât* ,*p 50*

(18) Al-Baġdâdî, *Al-Farq* ,*p 119 Cf* Al-Ḫayyât, *al-Intiṣâr* ,*p 36*

(19) L'âme dit Al-Nazzâm est corps et elle est esprit L'âme est vivante par elle-même Il n'admet pas que la vie et la force soient différentes du vivant et du fort, l'existence de l'âme dans le corps est de telle sorte que le corps est un dérangement *('âlah)* qui lui survient et un motif pour le choix Si elle en était libérée, ses actes seraient nécessaires Cf Aš'arî, *Maqâlât* ,*T II*,Caire, *1954*, *p 27*

(20) Cf. Šahrastânî, *Milal* ,éd du Caire p.62 Cette conception matérialiste de l'âme nous la trouvons chez la plupart des mutakallimûn,

leur agrégation ou de leur séparation(15).

Enfin 'Allâf définit la raison: c'est la faculté d'acquérir la science, c'est aussi la faculté en vertu de laquelle l'homme distingue entre lui et les autres choses les unes des autres. Et la raison sensible est appelée raison en tant qu'elle est intelligible(16) Le rôle de la raison d'après lui ne se limite pas à intelliger les sensibles, mais à acquérir la science On peut donc dire qu'Al-'Allâf considère la raison comme une faculté distincte et indépendante des sens, capable de saisir le général et l'abstrait L'homme est considéré mûr au point de vue intellectuel quand il aura atteint, par les seules lumières de sa raison, les vérités

---

(15) M Amid, *Essai sur la psychologie D'Avicenne*, Cenève, *1940,p 27* Rappelons que les ouvrages mathématiques avaient ete traduits du grec en arabe et que les traductions etaient parvenues aux penseurs musulmans à l'époque abbasside Il n'est donc pas étonnant de voir certains mu'tazilites parler de l'atome dans le domaine physique, comme les mathématiciens parlaient du point geometrique, dans le domaine mathématique Puis des théologiens, aussi subtils que les mu'tazila, pouvaient facilement arriver à cette conception abstraite de l'atome Cf A Nader, *Le système philosophique des mu'tazila, p 153* Cf Brehier, *Histoire de la philosophie*, paris,*1948, I, p 77* Voir aussi Yûsuf Karam, *Târîḫ al-falsafa al-yunâniyya,* Le Caire, *1936,p 50,51* Ces mu'tazila sont influencés par Démocrite qui considérait les atomes comme homogènes et imperceptibles en raison de leur extrême ténuité Mais quand ils s'agrègent, ils acquièrent alors le poids et les autres qualités sensibles couleur, saeur, chaleur, etc
Les orientalistes qui ont essayé de trouver l'origine de la théorie des atomes sont divisés, ils ont émis des opinions différentes Mabiliau la rattache à une origine hindoue Mabiliau, *Histoire de la philosophie atomiste*, Paris, *1845,p 345* Badawi dit que l'atomisme hindou a été professe par l'ecole de Vaishêshika et quelques ecoles boudhistes Mais ils ont attribué aux atomes des qualités sensibles et ne se sont pas servis du concept du vide Cf A Badawi, *La philosophie en Islam, p 92* A propos d'Al 'Allâf Badawi déclare que nous ne savons pas si Abû Al-Hudayl a appris la doctrine atomiste des indiens ou de la philosophie grecque, ibid *p 92*, et si l'on veut quand même le faire apprendre cette doctrine des Indiens, cela aurait eu lieu au debut du IIIe s H/IXe S Chret En effet, nous avons la traduction du *Placita Philosophorum* du Pseudo Plutarque, due a QusṭA Ibn Lûqâ, qui fut le contemporain d'Abû Al-Hûdayl, ibid, *p 92* Nous nous rallions volontiers a l'opinion de Munk, que l'atomisme musulman dérive de la doctrine de Démocrite que les Arabes ont connu par l'intermédiaire d'Aristote Cf *Mélanges, p 322* Sur l'atomisme en Islam Cf T J De Boer, «Atomic theory», in *Encycl of Religion and Ethics*, T I, p *202-203*

(16) Aš'ari, *Maqâlât* , p *480*

une substance 'Allâf considère aussi les cinq sens comme des accidents*(8)* 'Allâf ajoute· à *l'état de sommeil, l'homme peut être soustrait de son esprit et de son âme A savoir qu'il ne fait plus usage de son esprit ni de son âme qui est l'élément pensant en lui, mais non de la vie(9)* Il cite à l'appui de cette thèse le verset coranique Dieu fait mourir les esprits au moment de leur mort, mais qui ne meurent pas dans leur sommeil*(10)* L'on comprend alors pourquoi 'Allâf considérait la vie comme un accident du corps, une harmonie, mais non l'âme, ni l'esprit qui sont deux facultés de la vie intellectuelle*(11)* Selon la définition d'Al-'Allâf, le corps est formé de six éléments correspondant aux six côté du corps· un élément pour le côté droit, un pour le côté gauche, un pour le côté antérieur et un pour le côté postérieur*(12)*

D'après 'Allâf, l'univers se compose d'un nombre infime de substances simples et isolées ou, en d'autres termes, de parcelles isolées et simples **Al-jawâhir-al-farida***(13)* Ces parcelles isolées sont des substances invisibles, indivisibles et elles n'ont ni étendue, ni qualité; tout le changement de l'univers, dit-il, est le résultat du mouvement de ces substances simples Les corps*(14)* naissent et périssent à la suite de

---

(8) Al-'Allâf dit qu'il est possible que Dieu confère aux hommes le pouvoir de faire les mouvements, le repos, les voix, les douleurs et les autres choses dont la qualité est connue Quant aux accidents dont la qualite n'est pas connue, comme les couleurs, les goûts, les odeurs, la vie, la mort, l'impuissance, la capacité, il n'est pas admis d'attribuer à Dieu la puissance de conférer aux hommes le pouvoir de les faire Cf Aš'arî, *Maqâlât* , ed du Caire, *1950*, T II p *60,227,229*

(9) Ibid,*Maqâlât* , p 337

(10) Le Coran *39_42*

(11) Cf A N Nader, *Le systeme philosophique des mu'tazila*, Beyrouth,*1956,p 269*

(12) Cf Aš'arî, *Maqâlat* , *p 302*

(13) Selon lui, l'atome n'est pas un corps, puisqu'il n'a pas les trois dimensions longueur, largeur et profondeur Il dit que Dieu peut disperser la composition d'un corps de sorte qu'il devient un amas d'atomes L'atome n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur, ni assemblage, ni dispersion Il ne peut s'associer à un autre atome ou s'en détacher Un grain de moutarde peut être divisé en deux, en quatre, en huit et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à des atomes Mais il ne lui attribue ni la couleur, ni le goût, ni l'odeur, ni la vie, ni la puissance, ni la science, et il disait, qu'on ne peut attribuer cela qu'au corps Cf A Badawi, *La phil en Islam, p 90-91*, ausi A N Nader, Le système philosophique des mu'tazila, p 152

(14) Les corps sont considérés par les mu'tazila comme des substances composées et leurs éléments constitutifs sont les atomes substances insécables (tel que l'entendaient Démocrite et Epicure)

Ces théologiens musulmans(3) distinguent dans l'homme deux éléments: le corps et l'âme et ils considèrent l'intellection et l'acte volontaire comme les deux opérations caractéristiques de l'âme

Quant aux définitions qu'ils donnent de l'homme, Al-'Allâf disant que l'homme est cette personne visible ayant des mains et des pieds(4) Quant à l'âme, elle est un accident comme les autres accidents du corps(5), celle de Nazzâm disant que l'homme c'est l'âme, et l'âme compénètre le corps et lui est associé; elle se trouve entièrement dans tout le corps(6).

Définition d'Al-Allâf*

'Allaf distingue entre: vie, esprit et l'âme, disant, que l'âme est distincte de l'esprit et l'esprit distinct et différent de la vie, et la vie est un accident(7)

En effet, dit-il, l'homme peut être dépouillé de la vie, car la vie est

---

à côté des grands problèmes de la volonté, de la liberté et de la nature de l'homme Ils distinguent deux grandes parties en psychologie la première traite de l'élaboration de la connaissance sensible et la seconde de la connaissance intellectuelle ou spéculative et surtout du problème de la liberte et de la volonté

(3) Les théologiens musulmans n'ayant pas consacré de traites spéciaux a la psychologie, on peut se faire une idée nette de leurs conceptions psychologiques, dans le livre d'Abû-Al-Hasan Al-Aš'arı intitulé *Maqâlât al-islamiyyîn wa ıḫtılâfât al-musallîn*, «Les opinions des musulmans et les divergences des pieux»
On peut encore puiser quelques idées sur ces penseurs et sur leur psychologie dans les deux livres d'Al-Šahrastânî *Kitâb al-Milal wal-Niḥal* «*Les livres des religions et des sectes*»,et *Nihâyât al-Iqdâm fî 'Ilm al-Kalâm* «La somme du courage dans la science théologique»

(4) Cf Al-Aš'arı, *Maqalât*, Istanbul, *1929,p 329*

(5) Ibn-Hazm, *AlFisal* V, 47

(6) Al-Aš'arı,*Maqalât*, p 331, Al-Šahrastânî, *Al-milal*, lp 62

(*)Abû Al-Hudayl Mohammad Ibn Al-Hudayl Il fut surnomme Al-'Allâf «marchand de fourrage» Ne à Basra en *135H (752J -c)*, c'est une des figures les plus eminentes non seulement de la pensée mu'tazılite, mais en même temps de la pensée théologico-philosophique en Islam Voir A Badawı, *La philosophie en Islam*, T I *54-99*, paris,*1972* Le Kalife Al-Mamûn en *204*H l'attira a sa cour, Mas'ûdî,*Mûrûj* T VIII, *p 311* et le fit discuter de questions theologiques avec les autres théologiens Depuis la publication du livre d'Aš'arî, *Maqâlât*, et grâce surtout à celle du *Kitâb al-Intiṣâr* d'Al-Ḫayyât, le caire,*1925* on commence à connaître les idées philosophiques d'Allâf Cf aussi Ibn Kutayba, *Ta'wîl Muḫtalaf al-ḥadîṯ*, le Caire, *1326* Cf Nyberg, *Encycl de l'Islam*, T I, le éd , p *131-132*

(7) Al-Šahrastânî, *Maqâlât* p 337

La psychologie «alnafs» Chez Duex Mu'tazilites:

Al-'Allâf et Al-Naẓẓâm

Abderrahman TLILI*

Les mutakallimûn*(1)* et les penseurs de l'école des al-mu'tazila*(2)* ont discuté longuement de la réalité de l'âme et du corps, de leurs rapports et ils se sont posé la question suivante l'âme est-elle la même chose que l'esprit, est-elle une chose corporelle ou spirituelle?

Parmi les penseurs de cette école, nous examinerons les doctrines de Abû Al-Ḥûdayl Al-Allâf et Al-Naẓẓâm

---

(1) 'Ilm-al-Kalâm l'une des sciences religieuses de l'Islam Le Kalâm est la science à laquelle il appartient d'etablir solidement les croyances religieuses en apportant des preuves, et d'ecarter les doutes Chez Ibn-Ḥaldûn, et Mohammed 'Abduh 'Ilm-al-Kâlâm est la discipline qui met au service des croyances religieuses *'akâid* les arguments les arguments discursifs qui, reconnaît ainsi un rôle à la réflexion et donc à la raison dans l'élucidation et la défense du contenu de la foi Cf - R Arnaldez, in Encycl de *l'Islam,2è éd , T III,p 1170*
dans son *Ihsâ al-'Ulûm,* Al-Fârâbî voit 'Ilm-al-Kâlâm une science qui permet à l'homme de faire triompher les dogmes et les actions déterminées par le législateur de la religion, et de réfuter toutes les opionions qui les contredisent

(2) Parmi les principaux représentants du Kâlâm furent les mu'tazilites, qui cherchèrent a adapter la parole coranique à l'héritage philosophique par une sage interprétation N'empêche qu'ils ont aussi examiné les problèmes de psychologie, disons expérimentale, tels que ceux de la sensation, de la perception, de l'imagination, du plaisir et de la douleur,

** Dr Abderrhman Tlili, Université de Genève*

(44) *Ibn Sa'd, T 3, p 253, 259, 261*
Tabarı, T 4, p.27
Ibn Al-Athır, T 3, pp 157-165

(45) *Al-Isbat, T 2, p 502*
Ibn Hajar Tahdıb Attahdıb, T 7, p 410

(46) *Tabarı, T 4, p 29*
Ibn Al-Athır, T 3, p 157
Ibn Kathır, T 7, pp 268-270

(47) *Tabarı, T 4, p 34*
Ibn Sa'd, T 4, p 255
Ibn Al-Athır, T 3, p 160
Ibn Kathır, T 7, p 272
Ibn Khaldun, p 174

(48) *Tabarı, T 4, pp 34-36*
Ibn Al-Athır, T 3, pp 161-162
Ibn Kathır, T 7, pp 275-276
Ibn Khaldun, p 175

(49) *Tabarı, T 4, p 51*
Ibn Sa'd, T 4, pp 256-257
Ibn Al-Athır, T 3, p 168
Ibn Kathır, T 7, pp 282-283
Ibn Khaldun, p 178

(50) *Ibn Kathır, T 7, p 283*
Ibn Khaldun, p 178

(51) *Tabari, T 4, p 57*

(52) *Ibn Al-Athır, T 3, p 405*

(53) *Ibn Abdel Barr, T 1, p 254*
Ibn Kathır, T 8, p 135

(28) *Ibn Sa'd, T 5, pp 34-35*
Ibn Khaldun, T 2, p 155
(29) *Ibn Kathır, T 7, p 233.*
(30) *Idem, T 7, pp.237-239*
(31) *Tabarı, T 3, p 415*
Ibn Al-Athır, T 3, pp 122-123
Ibn Kathır, T 7, p 240,241,247
Ibn 'Abdelbarr, T 1, p 207
Ibn Khaldun Annexe au second tome, p 162
(32) *Ibn Sa'd, T·2, p 233 & T 5, p 38*
Ibn Hajar Tahdıb Attahdıb, T 5, p 20
Ibn Al-Athır, T 3, p 124
Ibn 'Abdel Barr, T 1, pp 207-208
Ibn Kathır, T 7, p 247
(33) *Tabarı, T.3, p 506,510,542,544*
Ibn Al Athır, T 3, p 122,131-132
Ibn Kathır, T 7, pp 244-245
(34) *Ibn Kathır, T 7, pp 245-246*
Tabarı, T 3, p 547
(35) *Ibn Al-Athır, T 3, p 98*
Ibn Kathır, T 7, p 227
Ibn Khaldun, p 169
(36) *Ibn Al-Athır, T 3, p 103*
Ibn Kathır, T 7, p 228
Ibn Khaldun, p 152
(37) *Tabarı, T 3, p 464*
Ibn Al-Athır, T.3, p 104
Ibn Kathır, T 7, p 229
Ibn Khaldun, pp 152-153
(38) *Ibn Al-Athır, T 3, p 113*
(39) *Tabarı, T 3, p 561*
Ibn Al-Athır, T 3, pp 141-142
Ibn Kathır, T 7, p 253
(40) *Ibn Abdel Barr, T 2, p.589*
(41) *Ibn Al-Athır, T.2, p 146*
Ibn Khaldun, p 170
(42) *Tabarı, T·4, p 6*
Ibn Al-Athır, T·3, p 149
(43) *Ibn Sa'd, T 3, pp 251-259*

(7) Tous les exégètes ont confirmé que la cause de la révélation de ce verset fut Al-Walıd ben 'Uqbat.
cf Ibn Kathir, Ibn 'Abd el Barr et Ibn Taymıya dans Mınhaj Assunna, T 3, p 176

(8) Tahdib Attahdıb, T.11, p 144

(9) Ibn Kathır, T 7, p.155
Ibn 'Abdel Barr, T 2, p 604

(10) Cf. Bokharı — chapitre sur les mérites de 'Uthman
Muslım — chapıtre sur les punıtions
Abu Dawud — chapıtre sur les punıtions de l'ıvresse

(11) Ibn Sa'd, T 7, p.406
Ibn 'Abdel Barr, T 1, p 253

(12) Ibn Sa'd, T 5, p 36
Ibn Kathır, T·8, p 259

(13) Tabarı, T 3, p.396
Ibn Kathır, t 7, pp 172-173

(14) Ibn Sa'd, T 5, pp 32-33
Tabarı, T 3, p 372

(15) Pour plus de détails se référer a Tabarı, T 3, pp 376-418 & Ibn Kathır, T·7, pp 168-197

(16) Tabarı, T:3, p.376,373, 784,385 & Ibn Kathır, T.7, pp. 171-172

(17) Ce fut le conseil de 'Abdullah ben Omar a 'Uthman Ibn Sa'd, T.3, p. 68 & 66.

(18) Ibn Kathır, T·7, p 179

(19) Idem, p 197

(20) Ibn Sa'd, T 3, p 71

(21) Idem, T 3, pp 70-71

(22) Ibn Kathır, T 7, p 146

(23) L'Imam Ahmed ben Hanbal écrıvaıt «Il n'y avaıt personne plus après que 'Ali en son temps» Ibn Kathır, T 7, p 130

(24) Tabarı, T 3, pp 450-452
Ibn Kathır, T 7, pp 225-226.

(25) Tabarı, T 4, pp 3-4
Ibn Al-'Athır, T 3, p 148
Ibn Kathır, T 7, pp 257-258

(26) Ahkam Al-Qur'an, T 4, p 1706,1707

(27) Tabarı, T:3, p 458

Ibn Al-Athir, T 3, p 100.
Ibn Kathir, T 7, pp 227-228

étaient pas dupes. Voici Sa'd ben Abi Waqqas après l'allégeance qui dit à Mu'awiyya ..

- *Salut à toi ô roi,*
- *Pourquoi ne dis tu pas commandeur des croyants? (Amir Al-Mu'minin).*
- *Par Allah je n'aimerais pas être à ta place (51)*

Mu'awiyya aussi ne le cachait pas Il lui était arrivé de dire:*«Je suis le premier roi»(52)* Et ce premier roi va, pour assurer le pouvoir à sa famille, instituer le mulk en imposant son fils Yazid comme second roi de la communauté. C'était le coup de grâce pour le califat.

La position des autres compagnons et fils de compagnons était malheuresement teintée d'indifférence devant ce processus qui avait miné la communauté de l'intérieur Même dans le cas où ils refusèrent l'alliance aux tentatives omayyades leur refus fut -pour le moins qu'on puisse dire- passif.

//////

Renvois:

(1) Exemple de ces privileges 'Uthman avait accordé le cinquième des butins d'Afrique a Marwan cf.Ibn Al-Athir, T.3,P 46.

(2) Ibn Kathir rapporte que c'était 'Uthman qui avait accordé à Mu'awiyya tout le Cham non Omar cf Ibn Kathir,T 8,p 124.

(3) Ibn 'Abd Al-Bar, T 2, p.604

(4) Idem, T 1, p 118,119,263

(5) Ibn Hajar -Al Isabat,T.1, p 344-354
-Arriyad Annazira,T 2, p.143

(6) Il est connu que Al-Hakam pere de Marwan est resté en vie jusqu'à la fin du règne de 'Uthman et est décédé en l'année 32.

débat avec 'Amr. Quand vint le tour de ce dernier il dit. *«Vous avez entendu ce que celui-là a décidé et moi aussi je relève de ses fonctions son mandataire et garde Mu-'awiyya, il est de la famille de 'Uthman et le plus digne d'occuper sa place. .»*

Après cela 'Abdullah ben Omar dit:*«Voyez ce qu'il est advenu de cette communauté.. Ses affaires sont laissées à un homme immoral et à un autre faible...»(49).*

'Amr alla ensuite rapporter la «bonne nouvelle» à Mu-'awiyya tandis qu'Abu Moussa Al-Ash'ari, ne pouvant regarder 'Ali en face, se dirigea vers la Mecque

'Ali, de son côté, fit un discours attestant son refus de la décision des deux délégués:*«Ces deux hommes que vous avez choisis comme arbitres ont rejeté le jugement de Dieu derrière leurs dos et ont éveillé ce que l'Islam avait déjà enterré... Ils ont jugé sans preuve ni argument, ont divergé dans leurs sentences et aucun d'eux n'a fait preuve d'une bonne décision...»(50).*

Toutefois ces précipitations n'ont pas été en faveur de 'Ali Son armée était de plus en plus gagnée par la lassitude et le scepticisme,. puis ce fut l'avènement au sein même de cette armée du mouvement des Kharijites qui allaient par la suite combattre 'Ali Et c'est l'un de ces kharijites, d'ailleurs, qui allait tuer 'Ali dans la mosquée de Koufa en Ramadan de l'année quarante de l'hégire.

La dernière phase

L'accès de Mu'awiyya au pouvoir fut une étape transitoire vers le mulk pur et simple... les grands compagnons n'en

Nombreux étaient les compagnons qui hésitaient et que le malheureux événement décida à prendre le camp de 'Ali(44).

Et Ibn Hajar de dire ultérieurement:*«Il apparaissait avec la mort de 'Ammar que la voie juste était celle de 'Ali»(45)*

Mu'awiyya, en apprenant ce qui était arrivé à 'Ammar dit. *«Les assassins de 'Ammar sont ceux qui l'ont amené»(46)* . mais cette interprétation n'empêcha pas un relatif effritement de son armée. Et c'était la proposition de 'Amr ben Al''As de lever les corans sur les epées en criant:*«Ceci -c'est-à-dire le coran- est le seul arbitre entre nous»(47)*

Mu'awiyya délégua 'Amr ben Al-'As et 'Ali -lequel voulait déléguer Ibn 'Abbas- fut obligé eu egard à l'exigence des irakiens, d'accepter Abu Moussa Al-Ash'ari *(48)*

La sixième étape

C'était la dernière occasion de sauvegarder le califat et d'éviter la monarchie par le retour aux préceptes de l'Islam, malheuresement rien n'en était.

A dawmat-Al-Jundul, lieu des négociations, 'Amr ben Al-'As demanda à Abu Moussa Al-Ash'ari.

- *A ton avis quelle est la meilleure solution?*
- *Que nous relevions de leur fonction ces deux hommes -c'est à dire 'Ali et Mu'awiyya- et les musulmans auront à élire un autre calife qu'ils agréeront*
- *Tu as bien vu.*

Et arrivant en public 'Amr demanda à Abu Moussa de parler le premier ce qu'il fit, en relatant la décision finale de son

en train de se lamenter autour de la chemise de 'Uthman
_ *Et qui veulent-ils châtier?*
_ *Toi même.»* (37)

Tout ceci fut le résultat d'une nomination ayant duré 17 ans sur une principauté hautement stratégique à l'intérieur de l'Etat à tel point que Mu'awiyya concurrença et brava le gouvernement central

Au départ 'Ali se préparait, après avoir en veut de l'insubordination de Mu'awiyya pour le Cham ce qui n'était pas difficile car avec l'allégeance assurée de l'Irak, de la péninsule arabique et de l'Egypte, le Cham n'avait pas de grande chance. Seulement la guerre du chameau obligea 'Ali à changer de tactique *(38)*. Cette diversion avantagea Mu'awiyya qui était au courant des disputes et querelles à l'intérieur de l'armée de 'Ali dont les membres commençaient à faire défection *(39)*

Mu'awiyya alla même jusqu'à amener cinq personnes pour témoigner que c'était 'Ali qui avait assassiné le calife 'Uthman, pour galvaniser la population contre le pouvoir central *(40)* Assuré de gagner en pareille situation il refusa de parlementer avec 'Ali et dit aux messagers. *Allez vous-en. Entre vous et moi seul le sabre sera juge»(41)*.

Au début des combats l'Imam 'Ali appela ses partisans à ne pas attaquer avant d'être eux-même attaqués, à ne tuer ni fuyard ni blessé, à ne pas entrer aux maisons et à ne pas toucher aux femmes des vaincus *(42)*.

Au cours des combats la mort de 'Ammar ben Yassir montra clairement le juste de l'injuste. Le saint prophète (PSSL) lui avaient prédit:*«Tu seras tué par la corporation injuste»(43)*

«Si vous arrivez à les vaincre ne tuez pas les fuyants ni les blessés...» (33) *et à la fin des combats il a fait* la prière funéraire pour les morts des deux camps sans distinction. Et il ne déclara pas les biens des vaincus comme butins de guerre. Il les amassa dans la mosquée de Bassora et appela les gens à venir prendre les biens qu'ils reconnaissaient comme leurs

Son comportement à l'égard de Aicha qui était la véritable dirigeante du camp adverse, fut aussi exemplaire (34).

La cinquième étape

Après l'assassinat de 'Uthman, Nu'man ben Al-Mundir prit sa chemise et les doigts sectionnés de sa femme qu'il emmena à Mu'awiyya lequel les exposa aux gens du Cham. Suscitant ainsi leur sentiment de haine (35). Ceci prouve la mauvaise foi de Mu'awiyya.

La première chose que 'Ali avait faite après son élection fut de relever Mu'awiyya de ses fonctions de gouverneur de la région de Cham et de nommer, à sa place, Sunbel ben Hanif A mi-chemin le nouveau nommé rencontra un groupe de cavalerie ommayyade qui lui dirent:*«Si c'est 'Uthman qui t'a nommé tu seras le bienvenu, sinon retourne d'où tu viens»* (36).

La principauté du Cham déclarait ainsi sa désobéissance au nouveau pouvoir... Et revoyant un émissaire venu de Damas avec un pli sans contenu, l'Imam 'Ali lui demanda des nouvelles il lui répondit:

«J'ai laissé derrière moi des gens qui n'accepteront que le châtiment et j'ai laissé soixante mille vieillards

leurs pas d'accord avec Talha et Zubeyr ou Aicha puisqu'ils les considéraient comme complices des assassins de 'Uthman. Marwan dit à Sa'id ben Al-'As.*«Nous les laisserons se battre; les morts ne nous feront pas de tort et ceux qui restent seront fatigués et faciles à combattre»* (28)

Quant à 'Ali, il se préparait à aller mettre fin à la désobéissance de Mu'awiyya lorsqu'il apprit que l'armée de Aicha, Talha et Zubeyr se dirigeait vers Médine Alors il décida de s'attaquer d'abord à ces nouveaux venus et de laisser Mu'awiyya à plus tard. Les compagnons à Médine se résignèrent à la neutralité (29), contrairement aux révoltés qui se joignirent à son armée ce qui n'était guère pour donner une bonne image de l'Imam 'Ali

Tous les pourparlers échouèrent et il y avait eu la guerre du «Jamal» (chameau) (30)

Au début des combats l'Imam 'Ali envoya un pli à Talha et Zubeyr leur rappelant l'enseignement du saint prophète . alors ils se replièrent des premières lignes (31) et c'est ainsi qu'ils furent tués par leur propre armée. Zubeyr fut tué par 'Amr Ibn Jarmuz et Talha par Marwan Ibn Al-Hakam (32).

Ce fut la seconde grande catastrophe dans l'histoire politique de l'Islam après l'assasinat de 'Uthman environ 10 000 morts dans les deux camps... Ses conséquesnces furent encore plus graves puisqu'elle précipita la communauté vers le «Mulk» 'Ali, après, voyait ses troupes défaillir alors que les troupes de Mu'awiyya se renforçaient. Toutefois le comportement de 'Ali fut exemplaire et digne d'un calife non d'un monarque Juste au début des combats il dit à ses hommes:

ser les gens sans guide. L'imamat des musulmans a été proposée aux quatre compagnons choisis par Omar et c'était 'Ali qui en était le plus digne Après son élection les chémétiques ont demandé comme condition à l'allégeance le châtiment des assassins. Ali leur enjoint de rentrer dans le consensus des musulmans et de demander justice par la voie légale Ce à quoi ils répondirent que 'Ali ne mérite pas l'allégeance tant qu'il y aura avec lui et parmi les gens qui l'avaient élu, les meurtriers du calife .. Nul doute que la raison était du côté de 'Ali car il est permis de retarder les procédures de condamnation eu égard aux circonstances tumultueuses .» (26)

La quatrième étape

C'était dans ces circonstances tumultueuses que l'alternance de 'Ali commença Deux mille mutins. des compagnons divisés ou pour le moins sceptiques. C'est aussi ce moment que choisissent Talha et Zubeyr pour venir exiger de 'Ali de châtier ces mutins. Il leur répondit:*«O frères! Je n'ignore point ce que vous savez mais comment feraije avec des gens qui nous maîtrisent et que nous ne maîtrisons pas. Voyez les! ils sont setenus par vos esclaves et les bédouins accourent pour leur donner main forte. . Dites-moi ce que je pourrai faire»* et devant leur réponse négative il proposa de laisser les choses s'apaiser car la communauté était très divisée (27).

Ayant pris congé ils se rendirent à la Mecque et y rencontrèrent Aicha avec laquelle ils se mirent d'accord pour combattre 'Ali. Ils organisèrent une armée de la population de Bassora et Koufa. Marwan ben Al-Hakam et Sa'id ben Al-'As se joignirent à eux. Ces deux derniers n'étaient d'ail-

le troisième: La revendication de Mu'awiyya, Aïsha, Talha et Zubeyr concernant le châtiment des assassins de 'Uthman; revendication sans fondement car elle constitue un retour à l'esprit de corps de la «Jahiliyat» et le bafouement de tout un système et une législation que l'Islam a instaurés ..

Aucune clause de la Chari'a ne leur octroie le droit de se rébeller contre 'Ali. N'était-ce pas le calife légitime? Sinon pourquoi exigeaient-ils de lui de punir les assassins? Et Ali, était-ce un chef de tribu despote qui priverait qui il veut de liberté et châtierait qui il veut?

En plus Talha, Zubeyr et 'Aisha ont fait preuve de grandes entorses à l'esprit constitutionnel de l'Islam. Au lieu de se diriger vers Médine et de prononcer publiquement leur réquisitoire contre les meurtriers ils allaient à Bassora, réunissaient les armées pour venger 'Uthman. Le résultat fut la mort d'une dizaine de milliers de musulmans .

Plus grave encore fut le comportement de Mu'awiyya qui exigeait le châtiment des assassins de 'Uthman non en tant que membre de sa famille mais en tant que gouverneur de la Syrie en se rébellant contre le gouvernement central Il n'exigeait même pas de 'Ali de punir conformément aux lois islamiques les meurtriers mais de les lui envoyer pour qu'il les châtie lui même *(25)*. Nous voilà en plein dans la Jahiliyat pré-islamique ..

Le Juriste Abu Bakr ben Al-'Arabi dans son «Ahkam Al-Qur'an» disait:

Après la mort de 'Uthman il n'était pas question de lais-

la personne à qui allait la préférence des musulmans après 'Uthman (22). Donc il était naturel que les gens se retournent vers lui (23)

Les chroniqueurs rapportent que les compagnons lui rendirent visite et affirmèrent la nécessité d'un Imam et qu'il n'y avait pas meilleur que lui Il a refusé au départ puis devant leur insistance il a fini par accepter à condition que la cérémonie d'allégeance ait lieu à la mosquée et en public; ce qui fut fait et seuls dix-sept ou vingt compagnons ne lui accordèrent pas leur allégeance (24)

Il ne reste donc aucun doute sur la justesse et la légitimité de l'Imam 'Ali Il fut accepté par la majorité et l'abstention d'un nombre de compagnons ne diminue en rien cette légitimité. Abu Bakr et Omar n'avaient-ils pas été confrontés à ce même problème? Sa'd ben 'Ubada, le chef des Ansar n'avait accordé son allégeance ni à l'un ni à l'autre et on ne peut pas dire pour autant qu'Abu Bakr et Omar étaient des califes illégitimes

Cette élection avait comblé le vide résultant de la mort de 'Uthman mais était handicapée par trois facteurs.

le premier: La participation des mutins aux élections et au choix du calife et parmi eux ceux qui avaient participé au siège et à l'assassinat de 'Uthman.

le second : L'abstention ou la non participation aux élections de certains compagnons, surtout au moment du cérémonie d'allégeance .. L'abstention de ces grands compagnons, aussi minoritaires qu'ils fussent, a créé un septicisme chez une bonne partie de la population musulmane.

de relever de ses fonctions un calife choisi par les musulmans ni de le tuer... Ces soulevés au nombre de 2000, ne pouvaient décider pour la totalité de l'Ouma... Ils n'avaient même pas le droit d'exiger le départ du calife... *(17)*. Et même dans le cas où les revendications étaient légitimes elles ne justifiaient point l'assassinat. 'Uthman leur a d'ailleurs rétorqué dans l'un de ses discours.

- «Pourquoi me tueront-ils?! J'ai entendu le saint prophète *(PSSL) dire que le sang d'un musulman n'est permis que dans trois cas*

- Retour au paganisme après l'Islam

Adultère prouvé

et meurtre d'un innocent

Je n'ai rien fait de cela...» (18)

Les mutins n'en tinrent pas compte, assiégèrent Médine*(19)* et personne parmi les médinois ne pouvait penser que ces manifestations pourraient déboucher sur le meurtre...Ils regrettèrent plus tard de ne pas avoir pris la défense de 'Uthman *(20)*. Ce dernier avait lui-même interdit toute effusion de sang jurant même qu'il ne combattrait point les révoltés *(21)*

La troisième étape

Après la mort du 'Uthman le désordre régna à Médine, capitale de l'Islam restée sans calife Il fallait donc élire un responsable et rapidement.

Quatre des six personnes choisies par Omar étaient encore en vie ('Ali, Talha, Zubeyr et Sa'd ben Abi Waqqas). C'étaient des gens de confiance et lors du plébiscite effectué par 'Abdourrahman ben 'Awf il s'était avéré que l'Imam 'Ali était

'Uthman, n'a-t-elle pas averti son mari des conséquences: «Tant que tu obéira à Marwan il te ménera à la mort, Il n'a pas d'égard auprès de Dieu ni d'aura ni de faveur» *(13)*.

La seconde étape

Ce fut là sans nul doute une grave erreur de la part du calife 'Uthman, erreur qui ne le prive en aucun cas du respect que tout musulman lui doit. Rappelons qu'à son époque les musulmans avaient vécu dans l'opulence Une fois certains gens de Bassora, exacerbés par la politique de son gouverneur Sa'id ben Al-'As appelerent au soulèvement Abu Moussa Al-Ash'ari invita la population a renouveler l'allégeance à 'Uthman ce qui fut rapidement fait *(14)*

Les mutins s'écrivaient entre eux d'Egypte, de Koufa, et de Bassora... Ils décidèrent de venir à Médine en un seul moment pour avoir plus de poids face à 'Uthman. Ils étaient environ deux mille personnes. En arrivant à Médine ils cherchèrent la compagnie de Ali, de Talha et de Zubeyr pour avoir plus de légitimité Tous les trois refusèrent Enfin les mutins passèrent outre et assiégèrent la maison (le palais) de 'Uthman durant quarante jours Et enfin ils l'attaquèrent et tuèrent 'Uthman *(15)*

Ce fut un grand tort vis-à-vis de 'Uthman mais surtout vis-à-vis de l'Islam et du système du califat Il aurait suffi de réunir les grands compagnons à Médine et d'obliger 'Uthman à changer de popitique et de gouverneurs, ce que 'Ali avait déjà entrepris *(16)*.

Certes ces mutins avaient le droit de refuser certaines pratiques politiques et administratives mais en aucun cas le droit

Ceci ne l'empêcha guère d'occuper des fonctions -minimes toutefois - sous Abu Bakr et Omar *(8)* mais c'est sous le règne de 'Uthman qu'il avait le véritable pouvoir en prenant la place de Sa'd ben Abi 'Waqqas à Koufa. C'était un ivrogne réputé à tel point qu'en dirigeant la prière du Subh il la fit en quatre rak'at au lieu de deux sous l'effet de l'alcool et en finissant se retourna vers les fidèles et demanda: «Est-ce que je vous ajoute!?» *(9)*

Les plaintes ne tardèrent pas à affluer à Médine et circulaient parmi la population. 'Uthman fut alors obligé, après avoir écouté les témoignages de personnes ayant vu Al-Walid boire du vin, de le reconnaître coupable et désigna Ali pour superviser l'exécution de la sentence (40 coups de fouet)*(10)*

Tous ces faits et d'autres encore ont fini par exaspérer la population Elle ne pouvait supporter de voir les postes de l'Etat occupés par une seule famille que le calife privilégie abusivement. Deux faits eurent, par la suite, des conséquences très graves·

Le premier: est que 'Uthman en laissant à Mu'awiyya le droit d'user et d'abuser sur une grande partie du territoire islamique en a fait l'homme fort durant 12 ans (période de son règne) *(11)* à tel point qu'à certains égards le centre médinois lui était subordonné.

Le deuxième: fut la nomination de Marwan ben Al-Hakam au «secrétariat» du califat. Les méfaits qu'il avait commis étaient toujours imputés à 'Uthman. D'ailleurs ce dernier en a fait son conseiller aux dépens des grands compagnons du prophètes *(12)*. Marwan s'était même permis de menacer ces compagnons en public ce qu'ils ne pouvaient tolérer surtout de la part d'un récent prosélyte, N'aila, l'épouse de

pour lui accorder cela et père et fils firent leur entrée à Médine. Le dernier devint, quelque temps plus tard, le secrétaire de l'Etat Islamique (5).

Cela ne pouvait être admis par la population musulmane (6).

Le troisième: Les conduites de certains de ces nouveaux responsables n'étaient pas irréprochables A titre d'exemple prenons Al-Walid ben 'Uqba. C'était aussi l'un des Tulaqa (affranchis) Le saint prophète lui avait confié la tâche de collecter les impôts de Bani Al-Mustaliq mais ayant peur il revint vers le prophète en affirmant que les Bani Al-Mustaliq avaient refusé de s'acquitter de leurs obligations et qu'ils avaient même failli le tuer. Le saint prophète envoya une armée pour punir les récalcitrants et il s'en est fallu de peu que le sang soit versé... Et c'est dans ces circonstances que fut révélé le verset suivant:

يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين

Ô vous les croyants!
Si un homme pervers vient vous apporter une nouvelle, faites attention!
Car si, par inadvertance, vous portiez préjudice à un peuple,
Vous aurez ensuite à vous repentir de ce que vous auriez fait .(7).

(XLIX - 6)

chez les musulmans et induit le désordre qui allait en naître.

Le premier: fut que tous les arrivants au pouvoir au moment du règne de 'Uthman étaient des nouveaux convertis (Attulaqa') c'est à dire ceux qui avaient combattu les musulmans jusqu'à la huitième année de l'hégire et que le prophète libéra sans rancune lors de sa rentrée victorieuse à la Mecque . Mu'awiyya, Al-Walid ben 'Uqba furent des ennemis déclarés de l'Islam comme Marwan ben Al-Hakam et Abdullah ben Sarh, lequel alla jusqu'à renier son Islam et attaquer verbalement le saint prophète (PSSL) Ce dernier a ordonné sa condamnation à mort «même s'il se réfugie derrière les rideaux de la Ka'ba». Ce fut 'Uthman qui vint prier le saint prophète de lui pardonner.

Naturellement aucun musulman ne pouvait tolérer le renvoi des premiers compagnons qui se sont sacrifiés pour l'Islam depuis le début et l'avènement au pouvoir de ces énergumènes.

Le second: Ces nouveaux responsables, par delà leurs histoires, n'étaient pas dignes de gouverner les musulmans... Reconnaissons leur la compétence administrative ou les conquêtes mais n'oublions pas que l'Islam n'a pas été révélé pour conquérir des territoires mais, dans son essence, l'Islam reste un appel réformateur qui éxige la bonne séance et le comportement exemplaire

Par exemple: Marwan ben Al-Hakam. Son père a embrassé l'Islam avec la vague des Tulaqa puis émigra à Médine. Le saint prophète l'obligea à la quitter pour Taef après qu'il ait fait preuve d'entorse à l'Islam *(4)*. A l'époque Marwan était dans sa septième année... Tant Abu Bakr que Omar ne lui permirent de revenir à Médine et il a fallu attendre 'Uthman

ses proches fut nommé à la place de Sa'd ben Abi Waqqas qu'il congédia comme Abou Moussa Al-Ash'ari qu'il remplaça par son cousin Abdullah ben 'Amir (à Bassora)... De même Amr ben Al-'As devait laisser sa place de gouverneur d'Egypte à 'Abdullah ben Sa'd ben Sarh le frère de 'Uthman.

Mu'awiya ben Abou Sufian, qui à l'époque de Omar était gouverneur de Damas, devient en plus le gouverneur de Hims, Palestine, Jordanie et Liban. En même temps le cousin de 'Uthman (Marwan ben Al-Hakam) devient secrétaire général de l'Etat. Tous les pouvoirs se trouvent ainsi monopolisés par une seule famille.

La population et même les grands compagnons voyaient d'un mouvais œil ces changements. Exemple: quand Al-Walid ben 'Uqba fut désigné à la place de Sa'd ben Abi Waqqas, ce dernier lui dit avec ironie

- «Par Allah! Je ne sais si tu es devenu sage après nous ou si nous sommes devenus fous après toi..
- N'aie crainte Aba 'Uqba! C'est le Mulk qui déjeûne chez les un et dîne chez les autres
- Par Dieu vous allez en faire (du califat) un Mulk. .»(3).

Personne ne peut nier que les proches de 'Uthman ont fait preuve de grandes compétences militaires et éxécutives. C'est durant leur règne que les grandes conquêtes avaient en lieu. Seulement ces compétences ne justifiaient pas la main mise d'une seule famille sur des territoires allant de la Perse jusqu'au Nord de l'Afrique. Ajoutons à cela que dans la communauté il y avait plus compétents qu'eux...

D'autres facteurs aussi importants ont concouru au malaise

Dans les passages qui suivent nous essayerons d'exposer les phases distinctes de l'évolution du califat et surtout le passage au «Mulk» avec les conséquences néfastes tant au niveau de l'Etat comme institution que des musulmans en tant qu'individus ou collectivités

Prélude du changement

Ce changement fut pressenti par Omar ben El-Khattab Il avait peur que ses successeurs dévient de l'orientation prophétique en accordant des privilèges aux leurs aux dépens des musulmans. Le prophète (PSSL) n'avait, à l'exception de l'Imam Ali, accordé aucune responsabilité à sa tribu Bani Hashim. Abu Bakr fit de même et Omar, durant dix ans de règne n'accorda de responsabilité qu'à une seule personne de sa tribu (Banu 'Iddi) et pour un laps de temps très réduit. Il le congédia rapidement Une politique pareille de la part du haut responsable de la communauté ne pouvait donner lieu à un développement des chauvinismes et des esprits tribaux.

Et en voyant sa mort approcher, Omar convoqua individuellement 'Ali, 'Uthman et Sa'd ben Abi Waqqas. . Il leur recommanda, dans le cas ou l'un d'eux fut élu, de ne point accorder de grandes responsabilités à des gens de sa tribu

Toutefois 'Uthman ben 'Affan, lors de son accès au pouvoir ne se conforma pas à ces recommandations et tant l'armature administrative que les privilèges accordés furent au bénéfice de ses proches(1).

Il accorda le gouvernement (Wilayat) de Koufa à El-Walid ben 'Uqba son frère maternel, puis Sa'id ben El-'As, l'un de

De la Khilafat au «Mulk» (à la monarchie) *

Abou al-A'la al-MAOUDOUDI

Le califat ne fut pas, à proprement parler, un gouvernement politique Il était la suite si ce n'était le vicaire de la prophétie. Sa mission ne se résignait pas à l'organisation de l'Etat ni à la réalisation de la justice ou de la défense des frontières. . A côté de toutes ces fonctions le califat assurait les responsabilités de l'éducateur et de l'enseignant; ces mêmes responsabilités qui furent remplies par le saint prophète de son vivant

Ainsi le califat n'était pas que bien guidé (Rachidat) mais bon guide (Murchidat).. Et toute personne qui comprend véritablement l'Islam n'ignore pas que le gouvernement que cherche à établir l'Islam doit répondre à ces critères (Ruchd et Irchad). Autrement ce ne serait qu'un gouvernement politique commun à tous les autres systèmes

---

** Cet article fait suite à celui sur Le califat et ses caractéristiques traduit par Al-Muntaqa No 8 , chacun constitue d'ailleurs un chapitre spécifique.*

second article est une étude philosophique de Trad Kanj Hamadé sur «Le licite et l'obligatoire chez Ibn Ruchd».

Le numéro comprend aussi des statistiques en langue arabe sur les émigrés musulmans en Europe. Ceci s'inscrit dans la tentative d'Al Muntaka de suivre les pas des musulmans où qu'ils soient pour connaître et faire connaître leur situation, leurs conditions de vie et la position des autres vis-à-vis d'eux.

En outre, ce numéro comprend un répertoire des articles islamiques qui, nous le souhaitons, sera utile aux chercheurs en leur faisant connaître les travaux des musulmans dans un grand nombre de pays

En outre, le lecteur trouvera une traduction, ou un résumé, de chacun des articles dans l'autre langue, afin de lui permettre de prendre connaissance de toute la matière de la revue

Enfin, nous faisons remarquer à nos lecteurs qu'en raison de l'abondance des articles du numéro IX, nous nous sommes vus dans l''obligation de dépasser à la fois le nombre de pages ordinaire et les délais que nous nous étions fixés dans le temps

Que Dieu nous vienne toujours en aide et bénisse nos efforts.

dans la propagation de l'Islam dans les Hausa (au Soudan) Cette étude est signée Ahmed Mohammed Kani.

L'axe socio-politique comprend trois articles indépendants mais complémentaires. Deux d'entre eux sont des riches études en langue arabe. La première, de Muhammad Abd Al Lawi, est intitulée:«La conception du nationalisme face à la conception de la Umma dans la pensée islamique contemporaine» La deuxième, de Munir Shafiq, est intitulée: «L'Islam face à l'Etat moderne»

Elles traitent toutes les deux du déchirement et de la désunion résultant de l'imposition, dans les pays islamiques, de structures et d'institutions issues des notions contemporaines de Nationalisme et d'Etat. Ces deux études s'inscrivent dans la tentative de reformulation des positions islamiques claires vis-à-vis de ces questions fondamentales.

Quant au troisième article du Cheikh Rachid Al Ghanouchi, sur «Le monde islamique et le colonialisme moderne», il est complémentaire aux deux premiers dans la mesure où il comporte une position claire et nette vis-à-vis du colonialisme qui a toujours cherché à détruire la Umma dans toutes ses composantes

L'axe philosophique comprend, lui, trois articles Le premier, en langue anglaise, est du cheikh Fadlallah Haeri. Il pose des questions fondamentales sur les principales composantes de l'être humain

Les deux autres sont en langue arabe. Le premier est une recherche intéressante de Abderrahman Tlili:«La psychologie 'al-Nafs» chez deux Mu'tazilites: Al 'Allaf et Al-Naẓẓâm». Le

Au cours de ces trois années, Al Muntaka a réussi à renforcer sa relation avec ses lecteurs ainsi qu'à établir une fructueuse coopération avec un grand nombre de chercheurs, des centres d'études et de recherches, des maisons d'édition . En outre, nous avons œuvré à mettre au point les traits caractéristiques d'Al Muntaka, en tant que revue islamique engagée, s'appuyant essentiellement sur les écrits des musulmans eux-mêmes, préférant l'utile au sensationnel Par ailleurs, loin de nous limiter aux noms connus, nous avons cherché à ouvrir nos portes (et nos pages) aux jeunes esprits encore inconnus Nous espérons pouvoir enrichir notre expérience pour aller toujours de l'avant

Nous ne sommes encore qu'au début du chemin mais l'avenir s annonce plein de promesses Pour notre part nous ferons de notre mieux pour être à la hauteur de notre tâche primordiale répandre la pensee islamique dans le monde afin d'unir nos voix pour œuvrer en vue de l'unité de notre Umma.

Le numéro IX se divise en trois axes principaux· historique, socio-politique et philosophique.

Dans le premier figure «Le passage de la Khilafat au Mulk» de Abou al-A'la al-Maoudoudi. C'est un chapitre du livre du grand penseur musulman , traduit en français pour la première fois Il traite d'évènements importants de l'histoire islamique, qui ont été déterminants pour la marche ultérieure de l'histoire de la Umma. Nous espérons que cet article sera utile aux chercheurs n'ayant pas connaissance de cet ouvrage d'al-Maoudoudi

L'axe historique comprend aussi une étude en langue anglaise, riche en informations sur le rôle historique des ulémas

EDITORIAL

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Assalamu Alaykum

Ce numéro d'Al Muntaka sera entre les mains de nos chers lecteurs alors que le monde musulman s'apprête à fêter le mois béni de Ramadan A cette grande occasion Al Muntaka présente ses meilleurs vœux aux musulmans du monde entier, en implorant Dieu de protéger la Umma de l'Islam et de la guider dans la voie de l'unité.. Qu'Il donne à nos savants plus de savoir, plus de justice et plus de courage . Que les pas de nos dirigeants soient guidés dans la bonne voie Que les musulmans soient en mesure de faire face à leurs ennemis et aux ennemis de Dieu Puissent-ils toujours être guidés dans la voie de Dieu.

Avec ce numéro IX, Al Muntaka arrive à sa troisième année.. Durant cette période courte dans le temps mais riche dans son contenu, notre revue a beauoup appris, a fait face à de nombreuses difficultés. La voilà aujourd'hui plus solide et plus à même d'assumer les responsabilités et les tâches qu'elle s'est assignées

- **L'Islam Face à L'Etat Moderne**
Munır Shafıq 96

- **Le Licite et l'Obligatoire chez Ibn Ruchd**
Trad KanJ Hamade 104

- **Répertoire des Articles Islamiques** 105

Table des Matières | Pages

- Editorial 7

- De la Khilafat au «MulK»(à la monarchie)
  Abou al-A'la al-Maoudoudi 9

- La psychologie «alnafs» chez deux Mu'tazilites: Al-'Allâf et al-Naẓẓâm
  Abderrahaman Tlili 29

- Le Monde Islamique et le Colonialisme Moderne
  Râched al Chanouchi 41

- The Rise and Influence of Scholars in Hausaland before 1804
  Ahmed Mohammad Kani 47

- The Model — On Body-Mind-Intellect
  Sheikh Fadhlallah Haeri 70

● TEXTES.. RESUMES.. EXTRAITS 89

- La Conception du Nationalisme Face à la Conception de la Umma dans la Pensée Islamique Moderne et Contemporaine
  Muhammad Abd Al-Lawi 90

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unite des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensee islamique

مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي

Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لنشر الفكر الاسلامي
في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة

الاراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن موقف «المنتقى» الحريصة على الانفتاح لمختلف الاراء الجدية والمفيدة.

طُبع في فرنسا في شهر شعبان ١٤٠٧ الموافق لشهر نيسان/ابريل ١٤٠٧

الفهرس العام	الصفحة

- الافتتاحية

- الاستدلال العلمي لاثبات الله تعالى
العلامة محمد باقر الصدر ٩

- النفس في فلسفة السهروردي «المقتول»
معين الطاهر ٣٤

- دور دراسة ظاهرة الحج في تدعيم الفكر الاسلامي
حسن الضيقة ٥٠

- قادة الحركة الاسلامية المعاصرة: البنا-المودودي-الخميني
الشيخ راشد الغنوشي ٧٥

- رؤية نقدية للخطاب الفلسفي في النظريتين المادية والمثالية
محسن الميلي ٩٥

- الشيخ محمد الغزالي وموضوعات الساعة ١٢٩

- مناقشة من زاوية اسلامية للركائز الاساسية للفلسفة الماركسية
الشيخ محمد مهدي شمس الدين ١٤٠

كشاف المقالات الاسلامية
إعداد قيس خزعل جواد ١٦٩

فهرست المواد باللغات الاوروبية

لاسلام هو الحضارة .... سيد قطب
لمدينة: تاريخها وتطورها العمراني .... عبد الله الترابي
لبعثات التعليمية للاناث .... راعدة عسيران
قدمة استيمولوجية لدراسة التطورات الاجتماعية
في العالم العربي-الاسلامي .... محمد سالم ياسين
لعلم والتاريخ .... مصطفى حمة
لحلول والخلود (تناسخ الارواح) في ارض الاسلام .... عبد الرحمن تليلي
ثقافة البيئة في الاسلام .... الدكتور قادر ابو بكر أحمد
لتفكير الديني في الاسلام .... السيد محمد حسين الطباطبائي
ميزان في العلاقة الدنيوية الاخروية في الامة الاسلامية
(الزكاة والجهاد) .... سوران ماردیني
كشاف المقالات الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا

السلام عليكم

بمناسة حلول شهر رمضان نتقدم باطيب التبريكات الى القراء الكرام في مشارق الارض ومغاربها.

مع هذا العدد الذي طال انتظاره لابد من كلمة توضيح للتأخير الذي أرغمنا عليه. إنها الظروف الصعبة التي تحيط بالصحافة والمجلات الفكرية المستقلة الملترمة. وهي ظروف يعرف وطأتها ارباب هذا العمل. وغني عن البيان ان عدداً من المجلات العتيدة قد اضطرت ـ وللأسف ـ للتوقف عن الصدور بعد ان عجزت عن الاستمرار، من هنا مصدر فخرنا من اننا استطعنا ـ ولو مع بعض التأخير والكثير من الصعوبات ـ من تجاوز مناطق الخطر القاتلة، وهو ما اقتضى سلسلة من التدابير والخطوات، وعلى اكثر من صعيد.

ستواصل «المنتقى» مسيرتها كما في السابق من حيث شكلها ومضمونها وتعدد لغاتها، وهذا ما يشكل استمرارية مع التجربة المستمرة الماضية. وان شيئاً اساسياً لن يتغير لمن اعتاد عليها بهذا اللون. .

اما الجديد الذي نطرحه فهو ان القراء الكرام سيستطيعون من الآن فصاعداً الحصول على «المنتقى» العربي، أو «المنتقى» باللغات الاوروبية كل واحدة على حدة. وهذا ما سيسر للقراء فرصة الحصول على ما يهمهم من المجلة بكلفة أقل.

انا على ثقة أكيدة من ان مسيرتنا القادمة ستكون اكثر ثباتاً وانتظاماً. وسنبذل جهداً مضاعفاً لتوسيع المادة وإثراء مضمونها، لنفي عند حسن ظن القراء ولننجز المهمة التي آلينا على انفسنا تحقيقها وهي المساهمة الجادة في نشر الفكر الاسلامي من مصادره الاصيلة، كل ذلك بمؤازرة القراء وبالاتكال على الله تعالى، فهو نعم المولى ونعم الوكيل.

الاستدلال العلمي لاثبات الله تعالى

العلامة محمد باقر الصدر

الايمان بالله تعالى:

توصل الانسان الى الايمان بالله منذ أبعد الأزمان وعبده وأخلص له وأحس بارتباط عميق به قبل أن يصل الى أي مرحلة من التجريد الفكري الفلسفي أو الفهم المكتمل لأساليب الاستدلال.

ولم يكن هذا الايمان وليد تناقض طبقي. أو من صنع مستغلين ظالمين تكريساً لاستغلالهم أو مستغلين مظلومين تنفيساً لهم. لأن هذا الايمان سبق في تاريخ البشرية أي تناقضات من هذا القبيل.

ولم يكن هذا الايمان وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضاد. ولو كان الدين وليد خوف وحصيلة رعب لكان أكثر الناس تديناً على مر التاريخ هم أشدهم خوفاً وأسرعهم هلعاً مع أن الذين حملوا مشعل الدين على مر الزمن كانوا من أقوى الناس نفساً وأصلبهم عوداً.

بل ان هذا الايمان يعبر عن نزعة أصيلة في الانسان الى التعلق بخالقه ووجدان راسخ يدرك بفطرته علاقة الانسان بربه و كونه.

وفي فترة تالية تفلسف الانسان واستخلص من الأشياء التي تحوطه في الكون مفاهيم عامة كالوجود والعدم: والوجوب والامكان والاستحالة والوحدة والكثرة. والتركيب والبساطة. والجزء والكل. والتقدم والتأخر والعلة والمعلول. فاتجه على الأكثر الى استخدام هذه المفاهيم وتطبيقها في مجال الاستدلال على نحو يدعم ذلك الايمان الأصيل بالله سبحانه وتعالى و يفلسفه و يبرره

بأساليب البحث الفلسفي.

وحينما بدأت التجربة تبرز على صعيد البحث العلمي كأداة للمعرفة وادرك المفكرون أن تلك المفاهيم العامة لا تكفي بمفردها في مجال الطبيعة لاكتشاف قوانينها والتعرف على أسرار الكون. آمنوا بأن الحس والملاحظة العلميين هما المنطلق الأساس للبحث عن تلك الأسرار والقوانين.

وكان هذا الاتجاه الحسي في البحث مفيداً على العموم في تطوير الخبرة البشرية بالكون وتوسيعها الى درجة كبيرة.

وقد بدأ هذا الاتجاه مسيرته بالتأكيد على أن الحس والتجربة أداتان من الأدوات التي ينبغي للعقل وللمعرفة البشرية ان تستعملها في سبيل إكتشاف ما يحيط بالانسان من اسرار الكون ونظامه الشامل. فبدلا عن أن يجلس مفكر اغريقي كارسطو في غرفته المغلقة الهادئة و يفكر في نوع العلاقة بين حركة الجسم في الفضاء من مكان الى مكان والقوة المحركة فيقرر أن الجسم المتحرك يسكن فور انتهاء القوة المحركة. بدلا عن ذلك يباشر غاليليو تجاربه ويمارس ملاحظاته على الأجسام المتحركة ليستنتج علاقة من نوع آخر تقول: ان الجسم إذا تعرض لقوة تحركه فلن يكف عن الحركة حتى إذا انتهت تلك القوة الى أن يتعرض الى قوة توقفه.

وهذا الاتجاه الحسي يعني تشجيع الباحثين في قضايا الطبيعة وقوانين الظواهر الكونية على التوصل الى ذلك عن طريق مرحلتين: أولاهما: مرحلة الحس والتجربة وتجميع معطياتها. والأخرى: مرحلة عقلية وهي مرحلة الاستنتاج والتنسيق بين تلك المعطيات للخروج بتفسير عام مقبول.

ولم يكن الاتجاه الحسي في واقعه العلمي وممارسات العلماء له يعني الاستغناء عن العقل. ولم يستطع أي عالم من علماء الطبيعة أن يكتشف سراً من أسرار الكون أو قانوناً من قوانين الطبيعة عن طريق الحس والتجربة الا بالعقل. اذ كان يجمع في المرحلة الأولى الملاحظات التي تزوده بها تجاربه وملاحظاته. ثم يوازن في المرحلة الثانية بينها بعقله حتى يصل الى النتيجة. ولا نعرف فتحاً علمياً استغنى بالمرحلة الأولى عن الثانية ولم يمر بمرحلتين على هذا النحو حيث تكون قضايا المرحلة الأولى أموراً محسوسة وقضايا المرحلة الثانية أموراً مستنتجة ومستدلة يدركها العقل ولا تقع تحت الحس المباشر.

ففي قانون الجاذبية مثلا لم يحس نيوتن بقوة الجذب بين جسمين احساساً مباشراً. ولم يحس بأنها تتناسب عكسياً مع مربع البعد بين مركزيهما وطردياً مع حاصل ضرب الكتلتين. وانما أحس بالحجر وهو يسقط على الأرض إذا هوى. و بالقمر وهو يدور حول الأرض. و بالكواكب

وهي تدور حول الشمس، وبدأ يفكر فيها معاً واستمر في محاولة عامة لتفسيرها جميعاً. مستعيناً بنظريات غاليلو في التعجيل المنتظم للاجسام الساقطة على الأرض والمتدرجة على السطوح المائلة. ومستفيداً من قوانين كبلر التي تتحدث عن حركة الكواكب والتي يقول في أحدها: ان مربع زمن دوران كل كوكب حول الشمس يتناسب مع مكعب بعده عنه.

وعلى ضوء كل ذلك. اكتشف قانون الجاذبية فافترض قوة جذب بين كل كتلتين تتناسب وتتأثر بحجم الكتلة ودرجة البعد.

وكان بالامكان لهذا الاتجاه الحسي والتجريبي في البحث عن نظام الكون أن يقدم دعماً جديداً وباهراً للايمان بالله سبحانه وتعالى. بسبب ما يكتنفه من ألوان الاتساق ودلائل الحكمة التي تشير الى الصانع الحكيم غير أن العلماء الطبيعيين بوصفهم علماء طبيعة لم يكونوا معنيين بتحليل هذه القضية التي كانت لا تزال مسألة فلسفية حسب التصنيف السائد لمسائل المعرفة البشرية وقضاياها. وسرعان ما نشأت على الصعيد الفلسفي وخارج نطاق العلم وما يجري فيه نزعات فلسفية ومنطقية حاولت أن تفلسف أو تمنطق هذا الاتجاه الحسي. وأعلنت أن الوسيلة الوحيدة للمعرفة هو الحس وحيث ينتهي الحس تنتهي معرفة الانسان. فكل مالا يكون محسوساً ولا يمكن تسليط التجربة عليه بشكل وآخر فلا يملك الانسان وسيلة لاثباته.

وبهذا استخدم الاتجاه الحسي والتجريبي لضرب فكرة الايمان بالله تعالى، فما دام الله سبحانه ليس كائناً محسوساً بالامكان رؤيته والاحساس بوجوده فلا سبيل إذن الى إثباته ولم يكن هذا الاستخدام على يد العلماء الذين مارسوا الاتجاه التجريبي بنجاح. بل على يد مجموعة من الفلاسفة ذوي النزعات الفلسفية والمنطقية التي فسرت هذا الاتجاه الحسي تفسيراً فلسفياً أو منطقياً خاطئاً.

وقد وقعت هذه النزعات المتطرفة تدريجاً في تناقض:

فمن الناحية الفلسفية وجدت هذه النزعات نفسها مضطرة الى انكار الواقع الموضوعي أي انكار الكون الذي نعيش فيه جملة وتفصيلاً. لأننا لا نملك سوى الحس والحس إنما يعرفنا على الأشياء كما نحسها ونراها لا كما هي. فحين نحس بشيء يمكننا أن نؤكد وجوده في احساسنا، وأما وجوده خارج نطاق وعينا وبصورة مستقلة وموضوعية ومسبقة على الاحساس فلا سبيل الى اثباته. فحينما ترى القمر في السماء تستطيع أن تؤكد فقط رؤيتك للقمر واحساسك به في هذه اللحظة. وأما هل ان القمر موجود في السماء حقاً وهل كان له وجود قبل أن تفتح عينك وتراه فهذا ما وجد أصحاب تلك النزعات أنفسهم غير قادرين على تأكيده واثباته. تماماً كالاحول الذي يرى أشياء لا وجود لها. فهو يؤكد رؤيته لتلك الأشياء ولكنه لا يؤكد وجود تلك الأشياء في الواقع.

وبهذا قضت النزعة الحسية الفلسفية في النهاية على الحس نفسه كوسيلة للمعرفة وأصبح الحد النهائي لها بدلاً عن أن يكون وسيلة: وعادت المعرفة الحسية كلها مجرد ظاهرة لا وجود لها بصورة مستقلة عن وعينا وادراكنا.

ومن الناحية المنطقية اتجهت النزعة الحسية في أحدث تيار من تياراتها الى الوضعية القائلة: بأن كل جملة لا يمكن التأكد من صدق مدلولها أو كذبه بالحس والتجربة فهي كلام فارغ من المعنى شأنها شأن حروف هجائية مبعثرة ترددها على غير هدى. وأما الجملة التي يمكن التأكد من صدق مفادها وكذبه فهي كلام لها معنى. فان أكد الحس تطابق مدلولها مع الواقع فهي جملة صادقة، وان أكد العكس فهي كاذبة. فان قلت: المطر ينزل من السماء في الشتاء فهي جملة لها معنى وصادقة في مدلولها. وان قلت: المطر ينزل في الصيف فهي جملة لها معنى وكاذبة في مدلولها وان قلت: ان شيئاً لا يمكن أن يرى أو يحس به ينزل في ليلة القدر فهذه جملة ليس لها معنى فضلاً عن أن تكون صادقة أو كاذبة. إذ لا يمكن التأكد من صدق المدلول وكذبه بالحس والتجربة فهي تماماً كما نقول ديز ينزل في ليلة القدر[1] فكما لا معنى لهذه الجملة كذلك لا معنى لتلك.

وعلى هذا الأساس لو قلت الله موجود لكان بمثابة أن تقول ديز موجود فكما لا معنى لهذه الجملة كذلك تلك لان وجود الله لا يمكن التعرف عليه بالحس والتجربة.

وتواجه هذه النزعة المنطقية تناقضاً أيضاً بسبب أن قولها هذا وما فيه من تعميم هو نفسه شيء لا يمكن التعرف عليه بالحس والمباشرة. فهو كلام فارغ من المعنى بحكم ما يحمل من قرار. فهذه النزعة المنطقية التي تدعي أن كل جملة لا يتاح للحس والتجربة اختبار مدلولها فهي فارغة من المعنى — تصدر بهذا الادعاء تعميماً وكل تعميم فهو يتجاوز نطاق الحس لأن الحس لا يقع إلا على حالات جزئية محدودة وهكذا تنتهي هذه النزعة الى تناقض مع نفسها إضافة الى تناقضها مع كل التعميمات العلمية التي يفسر بها العلماء ظواهر الكون تفسيراً شاملاً لان التعميم — أي تعميم- لايمكن الاحساس به مباشرة وإنما يستنتج و يستدل عليه بدلالة ظواهر حسية محدودة[2]

ومن حسن الحظ أن العلم لم يعبأ في مسيرته وتطوره المستمر بهذه النزعات فكان يمارس عمله الاكتشافي للكون دائما مبتدأ بالحس والتجربة ومتجاوزاً بعد ذلك الحدود الضيقة التي فرضتها

---

(١) ديز كلمة مهملة لا معنى لها تقال عادة كمثال للكلمة الفارغة من المعنى.

(٢) إذا اريد التوسع في استعراض موقف المنطق الوضعي ونقده فليراجع كتاب الاسس المنطقية للاستقراء ص ٤٨٩.

تلك النزعات الفلسفية والمنطقية، ليبذل جهداً عقلياً في تنسيق الظواهر ووضعها في أطر قانونية عامة والتعرف على ما بينها من روابط وعلاقات.

وقد تضاءل الصمود الفلسفي والمنطقي لهذه النزعات المتطرفة على صعيد المذاهب الفلسفية المادية. فالفلسفة المادية الحديثة التي يمثلها بصورة رئيسية الماديون الجدليون ترفض تلك النزعات بكل وضوح. وتعطي لنفسها الحق في أن تتجاوز نطاق الحس والتجربة التي يبدأ العالم بها بحثه وتتجاوز أيضاً المرحلة الثانية التي يختم بها العالم بحثه. وذلك لكي تقارن بين معطيات العلم المختلفة وتضع لها تفسيرا نظرياً عاماً، وتعين أوجه العلاقات والروابط التي يمكن افتراضها بين تلك المعطيات.

وبهذا فإن المادية الجدلية التي هي الوريث الحديث للفكر المادي على مر التاريخ أصبحت نفسها غيبية من وجهة نظر تلك النزعات الحسية المتطرفة ــ حين خرجت بتفسير شامل للكون ضمن إطار ديالكتيكي.

وهذا يعني أن المادية والالهية معاً قد اتفقتا على تجاوز النطاق الحسي الذي دعت تلك النزعات المادية المتطرفة الى التقيد به، وأصبح من المقبول أن تتخذ المعرفة مرحلتين مرحلة لتجميع معطيات الحس والتجربة ومرحلة لتفسيرها نظرياً وعقلياً. وإنما الخلاف بين المادية والإلهية على نوع التفسير الذي تستنتجه عقلياً في المرحلة الثانية من معطيات العلم المتنوعة فالمادية تفترض تفسيراً ينفي وجود صانع حكيم والالهية ترى أن تفسير تلك المعطيات لا يمكن أن يكون مقنعاً ما لم يشتمل على الاقرار بوجود صانع حكيم:

وسنعرض فيما يلي لنمطين من الاستدلال على وجود الصانع الحكيم سبحانه يتمثل في كل منهما معطيات الحس والتجربة من ناحية وتنظيمها عقلياً واستنتاج أن للكون صانعاً حكيماً من خلال ذلك.

والنمط الأول نطلق عليه اسم الدليل العلمي (الاستقرائي) والنمط الثاني نطلق عليه اسم الدليل الفلسفي.

وسنبدأ فيما يلي بالدليل العلمي ولكن قبل هذا يجب أن نوضح ما نقصده بالدليل العلمي؟

ان الدليل العلمي هو: كل دليل يعتمد على الحس والتجربة و يتبع منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

وعلى هذا فالمنهج الذي نتبعه في الدليل العلمي لاثبات الصانع تعالى هو منهج الدليل

الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات[3] ومن أجل ذلك نعبر عن الدليل العلمي لاثبات الصانع بالدليل الاستقرائي. وكل هذا ما نوضحه فيما يلي:

الاستدلال العلمي لاثبات الله تعالى

عرفنا سابقاً أن الدليل العلمي لاثبات الصانع تعالى يتخذ منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

ونريد قبل أن نبدأ باستعراض هذا الدليل أن نشرح هذا المنهج و بعد ذلك نقيمه. لكي نتعرف على مدى إمكان الوثوق بهذا المنهج والاعتماد عليه في اكتشاف الحقائق والتعرف على الأشياء.

ومنهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات له صيغ معقدة و بدرجة عالية من الدقة وتقييمه الشامل الدقيق يتم من خلال دراسة تحليلية كاملة للاسس المنطقية للاستقراء ونظرية الاحتمال[4] ونحن نحرص هنا على تفادي الصعوبات والابتعاد عن أي صيغ معقدة أو تحليل عسير الفهم.

ولهذا سنقوم فيما يلي بأمرين:

١ ــ تحديد المنهج الذي نتبعه في الاستدلال وتوضيح خطواته بصورة مبسطة وموجزة.

٢ ــ تقييم هذا المنهج وتحديد مدى امكان الوثوق به لا عن طريق تحليله منطقياً واكتشاف الاسس المنطقية والرياضية التي يقوم عليها. لأن هذا يضطرنا الى الدخول في أشياء معقدة وأفكار على جانب كبير من الدقة. بل نقيم المنهج الذي نتبعه في الاستدلال على الصانع الحكيم في ضوء تطبيقاته الاخرى العملية المعترف بها عموماً لكل انسان سوي. فنوضح أن المنهج الذي يعتمده الدليل على وجود الصانع الحكيم هو نفس المنهج الذي نعتمده في استدلالاتنا التي نثق بها كل الثقة في حياتنا اليومية الاعتيادية أو في البحوث العلمية التجريبية على السواء.

---

(٣) منهج الدليل غير الدليل نفسه فأنت قد تستدل على أن الشمس أكبر من القمر بأن العلماء يقولون ذلك. والمنهج هنا هو اتخاذ قرارات العلماء دليلاً على الحقيقة. وقد تستدل على أن فلاناً سيموت بسرعة بأنك رأيت حلماً ورأيت في ذلك الحلم أنه مات. والمنهج هنا هو اتخاذ الأحلام دليلاً على الحقيقة. وقد تستدل على أن الأرض مزدوج مغناطيسي كبير ولها قطبان سالب وموجب بأن الابرة المغناطيسية الموضوعة في مستوى افقي تتجه دائماً بأحد طرفيها الى الشمال و بالآخر الى الجنوب والمنهج هنا هو اتخاذ التجربة دليلاً

وصحة كل استدلال ترتبط ارتباطاً أساسياً بصحة المنهج الذي يعتمد عليه

(٤) وهذا ما قمنا به في كتاب الاسس المنطقية للاستقراء لاحظ القسم الثالث ص ١٣٣-٤١٠.

ان ما يأتي سيوصح بدرجة كافية ان مهج الاستدلال على وحود الصانع الحكيم هو المنهج الدي نستخدمه عادة لا ثبات حقائق الحياة اليومية والحقائق العلمية. فما دمنا نثق به لا ثبات هذه الحقائق فمن الضروري أن نثق به بصورة مماثلة لا ثبات الصانع الحكيم الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً:

فأنت في حياتك الاعتيادية حين تتسلم رسالة بالبريد فتتعرف بمجرد قراءتها على أنها من أخيك.

وحين تجد أن طبيباً ينجح في علاج حالات مرصية كثيرة فتثق به وتتعرف على أنه طبيب حاذق.

وحين تستعمل ابرة بنسلين في عشر حالات مرضية وتصاب فور استعالها في كل مرة بأعراض معينة متشابهة فتستنتج من ذلك أن في جسمك حساسية خاصة مادة البنسلين.

أنت في كل هذه الاستدلالات وأشباهها تستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

والعالم الطبيعي في بحثه العلمي حينما لاحظ خصائص معينة في المجموعة الشمسية فيتعرف في ضوئها على أنها كانت أجزاء من الشمس وانفصلت عنها.

وحينما استدل على وجود (نبتون) أحد أعضاء هذه المجموعة واستخلص ذلك من ضبط مسارات حركات الكواكب قبل أن يكتشف نبتون بالحس.

وحينما استدل في ضوء ظواهر معينة معينة على وجود الالكترون قبل التوصل الى المجهر الذري.

ان العالم الطبيعي في كل هذه الحالات ونظائرها يستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات.

وهذا المنهج نفسه هو منهج الدليل الذي نحده فيما يأتي لاثبات الصانع الحكيم. وهذا ما سنراه بكل وضوح عند استعراض ذلك الدليل.

١ ــ تحديد المنهج وخطواته:

ان منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات يمكن تلخيصه إذا توخينا البساطة والوضوح ــ في الخطوات الخمس التالية:

أولا: نواجه في مجال الحس والتجربة ظواهر عديدة.

ثانيا: ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها الى مرحلة تفسيرها والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً. ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر انها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً

ثالثا: نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع ففرصة تواجد تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً. بمعنى أنه على إفتراض عدم صحة الفرضية تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً الى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الاقل ضئيلة جداً كواحد في المائة أو واحد في الالف وهكذا.

رابعا: نستخلص من ذلك أن الفرضية صادقة و يكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسسنا وجودها في الخطوة الاولى.

خامسا: ان درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً الى احتمال عدمها[5] على افتراض كذب الفرضية. فكلما كانت هذه النسبة أقل كانت درجة الاثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة الى درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية[6].

وفي الحقيقة هناك مقاييس وضوابط دقيقة لقيمة الاحتمال تقوم على أساس نظرية الاحتمال. وفي الحالات الاعتيادية يطبق الانسان بصورة فطرية تلك المقاييس والضوابط تطبيقاً قريباً من الصواب بدرجة كبيرة. ولهذا سنكتفي هنا بالاعتماد على التقييم الفطري لقيمة الاحتمال دون أن ندخل في تفاصيل معقدة عن الاسس المنطقية والرياضية لهذا التقييم[7].

هذه هي الخطوات التي نتبعها عادة في كل استدلال استقرائي يقوم على أساس حساب الاحتمال. سواءاً في مجال الحياة الاعتيادية أو على صعيد البحث العلمي أو في مجال الاستدلال المقبل على الصانع الحكيم سبحانه وتعالى.

---

(٥) نقصد باحتمال عدمها إحتمال عدمها أو عدم واحد منها على الاقل

(٦) وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي لاحظ الاسس المنطقية للاستقراء ص ٣٥٥-٤١٠

(٧) من أجل التوسع يمكنك أن تلاحظ الاسس المنطقية للاستقراء ص ١٤٦-٢٤٧.

٢ ـــ تقييم المنهج:

ولنقيم هذا المنهج من خلال التطبيقات والأمثلة كماوعدنا سابقاً. وسنبدأ بالأمثلة من الحياة الاعتيادية أولاً.

قلنا آنفاً أنك حين تتسلم رسالة بالبريد وتقرأها فتتعرف على أنها من أخيك ـ لا من شخص آخر ممن يرغب في مواصلتك ومراسلتك ـ تمارس بذلك استدلالاً استقرائياً قائماً على حساب الاحتمال. ومهما كانت هذه القضية (وهي أن الرسالة من قبل أخيك) واضحة في نظرك فهي في الحقيقة قضية استنتجتها بدليل استقرائي وفقاً للمنهج المتقدم.

فالخطوة الأولى تواجه فيها ظواهر عديدة من قبيل أن الرسالة تحمل اسماً يتطابق مع اسم أخيك تماماً، وقد كتبت فيها الحروف جميعاً بنفس الطريقة التي يكتب بها أخوك الألف والباء والجيم والدال والراء الى آخر الحروف. واسلوب التعبير ودرجة متانته وما يشتمل عليه من نقاط قوة أو ضعف يتماثل مع ما تألفه من أساليب التعبير لدى أخيك. وطريقة الاملاء وبعض الأخطاء الاملائية المتواجدة في الرسالة هي نفس الطريقة ونفس الأخطاء التي اعتادها أخوك في كتابته. والمعلومات التي تتحدث عنها الرسالة هي معلومات يعرفها أخوك عادة. والرسالة تطلب منك أشياء وتعلن عن آراء تتوافق تماماً مع حاجات أخيك وآرائه التي تعرفها عنه

هذه هي الظواهر

وفي الخطوة الثانية تتساءل هل الرسالة قد أرسلها أخي الي حقاً أو انها من شخص آخر يحمل نفس الاسم؟

وهنا تجد أن لديك فرضية صالحة لتفسير وتبرير كل تلك الظواهر وهي أن تكون هذه الرسالة من أخيك حقاً. فإذا كانت من أخيك فمن الطبيعي أن تتوافر كل تلك المعطيات التي لاحظتها في المرحلة الاولى.

وفي الخطوة الثالثة تطرح على نفسك السؤال التالي: إذا لم تكن هذه الرسالة من أخي بل كانت من شخص آخر فما هي فرصة أن تتواجد فيها كل تلك المعطيات والخصائص التي لاحظتها في الخطوة الأولى؟

ان هذه الفرصة بحاجة الى مجموعة كبيرة من الافتراضات. لأننا لكي نحصل على كل تلك المعطيات والخصائص في هذه الحالة يجب أن نفترض أن شخصاً آخر يحمل نفس الاسم. و يشابه أخاك تماماً في طريقة رسم كل الحروف من الألف والباء والجيم والدال وغيرها وتنسيق الكلمات و يشابهه أيضاً في أسلوب التعبير وفي مستوى الثقافة اللغوية والاملائية. وفي عدد من المعلومات

لحاجات وفي كثير من الظروف والملابسات. وهذه مجموعة من الصدف يعتبر احتمال وجودها ضئيلاً جداً وكلما ازداد عدد هذه الصدف التي لابد من افتراضها تضاءل الاحتمال أكثر فأكثر.

لاقرار بوجود صانع حكيم:

والاسس المنطقية الاستقراء تعلمنا كيف نقيس الاحتمال ونفسره. كيف يتضاءل هذا الاحتمال، ولماذا يتضاءل تبعاً لازدياد عدد الصدف التي يفترضها ولكن ليس من الضروري أن ندخل في تفاصيل ذلك لأنها معقدة وصعبة الفهم على القاريء الاعتيادي ومن حسن الحظ أن ضآلة الاحتمال لا تتوقف على فهم تلك التفاصيل كما لا يتوقف سقوط الانسان من أعلى الى الأرض على فهمه لقوة الجذب واطلاعه على المعادلة العلمية لقانون الجاذبية فلست بحاجة الى شيء لكي تحس بأن احتمال أن يتواجد شخص يشابه أخاك في كل تلك الظروف والحالات بعيداً جداً. وليس البنك بحاجة الى استيعاب الاسس المنطقية للاستقراء لكي يعرف أن درجة احتمال أن يسحب كل زبائنه ودائعهم في وقت واحد ضئيل جداً بينما احتمال أن يسحب واحد أو اثنان ليس كذلك.

وفي الخطوة الرابعة تقول ما دام تواجد كل هذه الظواهر في الرسالة أمراً غير محتمل الاّ بدرجة ضئيلة جداً على افتراض أن الرسالة ليست من أخيك فمن المرجح بدرجة كبيرة -بحكم تواجد هذه الظواهر فعلاً- أن تكون الرسالة من أخيك.

وفي الخطوة الخامسة تربط بين الترجيح الذي قررته في الخطوة الرابعة «ومؤداه أن الرسالة قد أرسلت من أخيك» وبين ضآلة الاحتمال التي قررتها في الخطوة الثالثة «وهي ضآلة احتمال أن تتواجد كل تلك الظواهر في الرسالة بدون أن تكون من أخيك. و يعني الربط بين هاتين الخطوتين ان درجة ذلك الترجيح تتناسب عكسياً مع ضآلة هذا الاحتمال فكلما كان هذا الاحتمال أقل درجة كان ذلك الترجيح أكبر قيمة وأقوى اقناعاً. وإذا لم تكن هناك قرائن عكسية تنفي أن تكون الرسالة من أخيك فسوف تنتهي من هذه الخطوات الخمس الى القناعة الكاملة بأن الرسالة من أخيك.

هذا مثال من الحياة اليومية لكل انسان.

ولنأخذ مثالاً آخر للمنهج من طرائق العلماء في الاستدلال على النظرية العلمية واثباتها.

وليكن هذا المثال نظرية نشوء الكواكب السيارة ونصها أن الكواكب السيارة التسع أصلها

من الشمس حيث انفصلت عنها كقطع ملتهبة قبل ملايين السنين. والعلماء يتفقون على العموم في أصل النظرية ويختلفون في سبب انفصال تلك القطع عن الشمس.

والاستدلال على أصل النظرية التي يتفقون عليها يتم ضمن الخطوات التالية.

الخطوة الاولى لاحظ فيها العلماء عدة ظواهر أدركوها بوسائل الحس والتجربة.

١ـ منها: أن حركة الأرض حول الشمس منسجمة مع حركة الشمس حول نفسها كل منها من غرب لشرق.

٢ـ ومنها: ان دوران الأرض حول نفسها متوافق مع دوران الشمس حول نفسها أي من غرب لشرق.

٣ـ ومنها. ان الأرض تدور حول الشمس في مدار يوازي خيط استواء الشمس بحيث تكون الشمس كقطب والأرض نقطة واقعة على الرحى.

٤ـ ومنها: ان نفس العناصر التي تتألف منها الأرض موجودة في الشمس تقريبا.

٥ـ ومنها: أن هناك توافقاً بين نسب العناصر من ناحية الكم بين الشمس والأرض. فالهيدروجين مثلا هو العنصر السائد فيهما معاً.

٦ـ ومنها: أن هناك انسجاماً بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها. وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها.

٧ـ ومنها: أن هناك انسجاماً بين عمري الأرض والشمس حسب تقدير العلم لعمر كل منهما.

٨ـ ومنها: ان باطن الأرض ساخن وهذا يثبت أن الأرض في بداية نشوئها كانت حارة جداً.

هذه بعض الظواهر التي لاحظها العلماء في الخطوة الاولى بوسائل الحس والتجربة.

الخطوة الثانيةـ وجد العلماء أن هناك فرضية يمكن أن تفسر بها كل تلك الظواهر التي لوحظت في الخطوة الاولى. بمعنى أنها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن هذه الظواهر جميعاً وتبررها. وهذه الفرضية هي أن الأرض كانت جزءاً من الشمس وانفصلت عنها لسبب من الأسباب فانه على هذا التقدير يتاح لنا أن نفسر على أساس ذلك الظواهر المتقدمة.

أما الظاهرة الاولى «وهي أن حركة الأرض حول الشمس منسجمة مع حركة الشمس حول نفسها لأن كلا منهما من غرب لشرق» فلأن سبب هذا التوافق في الحركة يصبح واضحاً على

تقدير صحة تلك الفرضية لأن أي جسم يدور إذا انفصلت منه قطعة وبقيت منشدة إليه بحيط أو غيره فانها تدور نفس اتجاه الاصل بمقتضى قانون الاستمرارية.

وأما الظاهرة الثانية «وهي أن دوران الأرض حول نفسها متوافق مع دوران الشمس حول نفسها أي من غرب لشرق» فالفرضية المذكورة تكفي لتفسيرها أيضاً. لأن الجسم المنفصل من جسم يدور من غرب لشرق يأخذ نفس حركته بمقتضى قانون الاستمرارية.

وكذلك الامر في الظاهرة الثالثة أيضاً.

وأما الظاهرة الرابعة والخامسة اللتان تعبران عن توافق الأرض والشمس في العناصر وفي نسبها فهما مفهومتان بوضوح على أساس أن الأرض جزء من الشمس لأن عناصر الجزء نفس عناصر الكل.

وأما الظاهرة السادسة «وهي الانسجام بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها» فقد عرفنا أن فرضية انفصال الأرض من الشمس تعني أن حركتي الأرض ناشئتان من حركة الشمس وهذا يفسر لنا الانسجام المذكور ويحدد سببه.

وأما الظاهرة السابعة «وهي الانسجام بين عمري الأرض والشمس» فمن الواضح تفسيره على أساس نظرية الانفصال، وكذلك الأمر في الظاهرة الثامنة التي يبدو منها أن الارض في بداية نشوئها كانت حارة جداً فان فرضية انفصالها عن الشمس تستبطن ذلك.

الخطوة الثالثة ـــ يلاحظ أنه على افتراض أن نظرية انفصال الأرض من الشمس ليست صحيحة فمن البعيد أن تتواجد كل تلك الظواهر وتتجمع لأنها تكون من الصدف التي ليس بينها ترابط مفهوم فاحتمال تواجدها جميعاً على تقدير عدم صحة النظرية المذكورة ضئيل جداً. لأن هذا الاحتمال يتطلب منا مجموعة كبيرة من الافتراضات لكي نفسر تلك الظواهر جميعاً.

فبالنسبة الى انسجام حركة الأرض حول الشمس مع حركة الشمس حول نفسها في أنها من غرب لشرق لا بد أن نفترض أن الأرض كانت جرماً بعيداً عن الشمس سواء خلقت وحدها أو كانت جزء من شمس أخرى انفصلت عنها ثم اقتربت من الشمس، ونفترض أيضاً أن الارض المطلقة حينما دخلت في مدارها حول الشمس دخلت في نقطة تقع في غرب الشمس فتدور حينئذ من غرب لشرق. أي مع اتجاه حركة الشمس حول نفسها. إذ لو كانت قد دخلت في مدار الشمس في نقطة تقع في شرق الشمس لكانت تدور من شرق لغرب.

وبالنسبة الى التوافق بين حركة الارض حول نفسها ودوران الشمس حول نفسها في أن الاتجاه من غرب لشرق نفترض مثلا أن الشمس الاخرى التي انفصلت عنها الأرض افتراضاً كانت تدور من غرب لشرق.

وبالنسبة الى دوران الارض حول الشمس في مدار يوازي خط استواء الشمس نفترض مثلاً أن الشمس الاخرى التي انفصلت عنها الأرض كانت واقعة في نقطة عمودية على خط الاستواء للشمس.

وبالنسبة الى توافق الارض والشمس في العناصر وفي نسبها لا بد أن نفترض أن الارض أو الشمس الاخرى التي انفصلت عنها الارض قد كانت تشتمل على نفس عناصر هذه الشمس وبنسب متشابهة.

وبالنسبة الى الانسجام بين سرعة دوران الارض حول الشمس وحول نفسها وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها نفترض مثلاً أن الشمس الاخرى التي انفصلت عنها الارض انفجرت بنحو أعطت للأرض المنفصلة نفس السرعة التي تتناسب مع حركة شمسنا.

وبالنسبة الى الانسجام بين عمري الأرض والشمس وحرارة الارض في بداية نشوئها نفترض مثلاً أن الارض كانت قد انفصلت من شمس أخرى لها نفس عمر شمسنا وأنها انفصلت على نحو أدى الى حرارتها بدرجة كبيرة جداً.

وهكذا نلاحظ: أن تواجد جميع تلك الظواهر على تقدير عدم صحة فرضية الانفصال يحتاج الى افتراض مجموعة من الصدف التي يعتبر احتمال وجودها جميعاً ضئيلاً جداً. بينما فرضية الانفصال وحدها كافية لتفسير كل تلك الظواهر والربط بينها.

وفي الخطوة الرابعة نقول: ما دام تواجد كل هذه الظواهر الملحوظة في الارض أمراً غير محتمل الا بدرجة ضئيلة جداً على افتراض أن الارض ليست منفصلة عن هذه الشمس. فمن المرجح بدرجة كبيرة بحكم تواجد هذه الظواهر فعلاً أن تكون الأرض منفصلة عن الشمس.

وفي الخطوة الخامسة يربط بين ترجيح فرضية انفصال الارض عن هذه الشمس كما تقرر في الخطوة الرابعة وبين ضآلة احتمال أن تتواجد كل تلك الظواهر في الارض بدون أن تكون منفصلة عن هذه الشمس كما تقرر في الخطوة الثالثة ــ ويعني الربط بين هاتين الخطوتين أنه كلما كانت ضآلة الاحتمال الموضحة في الخطوة الثالثة أشد كان الترجيح الموضح في الخطوة الرابعة أكثر.

وعلى هـذا الاساس نستدل على نظرية انفصال الأرض والشمس و بهذا المنهج حصل العلم على قناعة كاملة بذلك.

كيف نطبق المنهج لاثبات الصانع:

بعد أن عرفنا المنهج العام للدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات و بعد أن قيّ هذا المنهج من خلال تطبيقاته المتقدمة نمارس تطبيقه الآن على الاستدلال لاثبات الصانع الحَ وذلك باتباع نفس الخطوات السابقة.

الخطوة الاولى ــ نلاحظ توافقاً مطرداً بين عدد كبير و هائل من الظواهر المنتظمة و بين حـ الانسان ككائن حي وتيسير الحياة له على نحو نجد أن أي بديل لظاهرة من تلك الظواهر. انطفاء حياة الانسان على الارض أو شلها.

وفيما يلي نذكر عدداً من تلك الظواهر كأمثلة:

تتلقى الارض من الشمس كمية من الحرارة تمدها بالدفء الكافي لنشوء الحياة واشباع الكائن الحي الى الحرارة لا أكثر ولا أقل. وقد لوحظ علمياً أن المسافة التي تفصل بين الا والشمس تتوافق توافقاً كاملاً مع كمية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الارض كانت ضعف ما عليها الآن لما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة ولو كانت نصف ما الآن لتضاعفت الحرارة الى الدرجة التي لا تطيقها حياة.

ونلاحظ أن قشرة الارض والمحيطات تحتجز-على شكل مركبات- الجزء الاعـ الاوكسجين حتى أنه يكون ثمانية من عشرة من جميع المياه في العالم. وعلى الرغم من ذلك شدة تجاوب الاوكسجين من الناحية الكيموية للاندماج على هذا النحو فقد ظل جزء محـ طليقاً يساهم في تكوين الهواء. وهذا الجزء يحقق شرطاً ضرورياً من شروط الحياة. لان الـ الحية من انسان وحيوان بحاجة ضرورية الى اوكسجين لكي تتنفس ولو قدر له أن يحـ ضمن مركبات لما أمكن للحياة أن توجد.

وقد لوحظ أن نسبة ما هو طليق من هذا العنصر تتطابق تماماً مع حاجة الانسان وتيسـ العملية. فالهواء يشتمل على ٢١٪ من الاوكسجين ولو كان يشتمل على نسبة كبيرة ا البيئة الى حرائق شاملة باستمرار ولو كان يشتمل على نسبة صغيرة لتعذرت الحياة أو صعبة ولما توفرت النار بالدرجة الكافية لتيسير مهماتها.

ونلاحظ ظاهرة طبيعية تتكرر باستمرار ملايين المرات على مر الزمن تنتج الحفاظ

معين من الاوكسجين باستمرار. وهي أن الانسان ـ والحيوان عموماً ـ حينما يتنفس الهواء و يستنشق الاوكسجين يتلقاه الدم و يوزع في جميع أرجاء الجسم و يباشر هذا الاوكسجين في حرق الطعام و بهذا يتولد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلل الى الرئتين ثم يلفظه الانسان و بهذا ينتج الانسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار. وهذا الغاز بنفسه شرط ضروري لحياة كل نبات. والنبات بدوره يستمد ثاني أكسيد الكربون يفصل الاوكسجين منه و يلفظه ليعود نقياً صالحاً للاستنشاق من جديد.

و بهذا التبادل بين الحيوان والنبات أمكن الاحتفاظ بكمية من الاوكسجين ولولا ذلك لتعذر هذا العنصر وتعذرت الحياة على الانسان نهائياً. إن هذا التبادل نتيجة آلاف من الظواهر الطبيعية التي تجمعت حتى انتجت هذه الظاهرة التي تتوافق بصورة كاملة مع متطلبات الحياة.

ونلاحظ أن النتروجين بوصفه غازاً ثقيلاً أقرب الى الجمود يقوم عند انضمامه الى الاوكسجين في الهواء بتخفيفه بالصورة المطلوبة للاستفادة منه. و يلاحظ هنا أن كمية الأوكسجين التي طلت طليقة في الهواء وكمية النتروجين التي طلت كذلك منسجمتان تماماً بمعنى أن الكمية الاولى هي التي يمكن للكمية الثانية أن تخففها فلو زاد الاوكسجين أو قل النتروجين لما تمت عملية التخفيف المطلوبة.

ونلاحظ أن الهواء كمية محدودة في الارض قد لا يزيد على جزء من مليون من كتلة الكرة الارضية، وهذه الكمية بالضبط تتوافق مع تيسير الحياة للانسان على الارض فلو زادت نسبة الهواء على ذلك أو قلت لتعذرت الحياة أو تعسرت. فان زيادتها تعني ازدياد ضغط الهواء على الانسان الذي قد يصل الى ما لا يطاق وقلتها تعني فسح المجال للشهب التي تترى في كل يوم لاهلاك من على الارض واحتراقها بسهولة.

ونلاحظ أن قشرة الارض التي كانت تمتص ثاني أوكسيد الكربون والأكسجين محددة على نحو لا يتيح لها أن تمتص كل هذا الغاز. ولو كانت أكثر سمكاً لامتصته ولهلك النبات والحيوان والانسان.

ونلاحظ أن القمر يبعد عن الارض مسافة محددة وهي تتوافق تماماً مع تيسير الحياة العملية للانسان على الارض. ولو كان يبعد عنا مسافة قصيرة نسبياً لتضاعف المد الذي يحدثه وأصبح من القوة على نحو يزيح الجبال من مواضعها.

ونلاحظ وجود غرائز كثيرة في الكائنات الحية المتنوعة. ولئن كانت الغريزة مفهوماً غيبياً لا يقبل الملاحظة والاحساس المباشر فما تعبر عنه تلك الغرائز من سلوك ليس غيبياً بل يعتبر ظاهرة

قابلة للملاحظة العلمية تماماً. وهذا السلوك الغريزي في آلاف الغرائز التي تعرف عليها الانسان في حياته الاعتيادية أو في بحوثه العلمية يتوافق باستمرار مع تيسير الحياة وحمايتها وانه يبلغ أحياناً الى درجة كبيرة من التعقيد والاتقان. وحينما نقسم ذلك السلوك الى وحدات نجد أن كل وحدة قد وضعت في الموضع المنسجم تماماً مع مهمة تيسير الحياة وحمايتها.

والتركيب الفسلجي للانسان يمثل من ملايين الظواهر الطبيعية والفسلجية وكل ظاهرة في تكوينها ودورها الفسيولوجي وترابطها مع سائر الظواهر تتوافق باستمرار مع مهمة تيسير الحياة وحمايتها. فمثلاً نأخذ مجموعة الظواهر التي ترابطت على نحو يتوافق تماماً مع مهمة الابصار وتيسير الاحساس بالأشياء بالصورة المفيدة. ان عدسة العين تلقي صورة على الشبكية التي تتكون من تسع طبقات وتحتوي الطبقة الأخيرة منها على ملايين الأعواد والمخروطات قد رتبت جميعاً في تسلسل يتوافق مع أداء مهمة الابصار من حيث علاقات بعضها بالبعض الآخر وعلاقاتها جميعاً بالعدسة، إذا استثنينا شيئاً واحداً وهو أن الصورة تنعكس عليها مقلوبة. غير أنه استثناء مؤقت فان الابصار لم يرتبط بهذه المرحلة لكي نحس بالاشياء وهي مقلوبة بل أُعيد تنظيم الصورة في ملايين أُخرى من خويطات الأعصاب المؤدية الى المخ حتى أخذت وضعها الطبيعي. وعند ذلك فقط تتم عملية الابصار وتكون عندئذ متوافقة بصورة كاملة مع تيسير الحياة.

حتى الجمال والعطر والبهاء كظواهر طبيعية نجد أنها تتواجد في المواطن التي يتوافق تواجدها فيها مع مهمة تيسير الحياة و يؤدي دوراً في ذلك. فالأزهار التي ترك تلقيحها للحشرات لوحظ أنها قد زودت بعناصر الجمال والجذب من اللون الزاهي والعطر المغري نحو يتفق مع جذب الحشرة الى الزهرة وتيسير عملية التلقيح بينما لا تتميز الأزهار التي يحمل الهواء أو لقاحها عادة بعناصر الاغراء وظاهرة الزوجية على العموم والتطابق الكامل بين التركيب الفسلجي للذكر والتركيب الفسلجي للانثى في الانسان وأقسام الحيوان والنبات على النحو الذي يضمن التفاعل واستمرار الحياة مظهر كوني آخر للتوافق بين الطبيعة ومهمة تيسير الحياة.

«وإنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها إنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» النحل ١٨. هذه هي الخطوة الأولى.

الخطوة الثانية: نجد أن هذا التوافق المستمر بين الظاهرة الطبيعية ومهمة ضمان الحياة وتيسيرها في ملايين الحالات يمكن أن يفسر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة. وهي أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون قد استهدف أن يوفر في هذه الارض عناصر الحياة و ييسر مهمتها فان هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات.

الخطوة الثالثة: نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع فما هو مدى إحتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعية ومهمة تيسير الحياة دون أن يكون

هناك هدف مقصود ومن الواضح أن احتمال ذلك يعني إفتراض مجموعة هائلة من الصدف. وإذا كان احتمال أن تكون الرسالة المبردة إليك في مثال سابق من شخص آخر غير أخيك ولكنه يشابهه في كل الصفات بعيداً جداً؛ لأن افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الارض التي نعيش عليها بكل ما تضمه من صنع مادة غير هادفة ولكنها تشابه الفاعل الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات.

الخطوة الرابعة: نرجح بدرجة لا يشوبها الشك أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة أي أن هناك صانعاً حكيماً.

الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح و بين ضآلة الاحتمال التي قررناها في الخطوة الثالثة. ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضآلة كلما ازداد عدد الصدف التي لا بد من افتراضها فيه - كما عرفنا سابقاً - فمن الطبيعي أن يكون هذاالاحتمال ضئيلاً بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي. لأن عدد الصدف التي لا بد من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا أكثر من عددها في أي احتمال مناظر وكل احتمال من هذا القبيل فمن الضروري أن يزول[8].

---

(٨) بقيت مشكلتان لابد من تذليلهما إحداهما أنه قد يلاحظ أن الدليل المحتمل لفرضية الصانع الحكيم تبعاً لمنهج الدليل الاستقرائي هو أن تكون كل ظاهرة من الظواهر المتوافقة مع مهمة تيسير الحياة ناتجة عن ضرورة عمياء في المادة بأن تكون المادة بطبيعتها و بحكم تناقضاتها الداخلية وفاعليتها الذاتية هي السبب فيما يحدث لها من تلك الظواهر. والمقصود من الدليل الاستقرائي تفضيل فرضية الصانع الحكيم على الدليل المحتمل لأن تلك لا تستبطن إلا افتراضاً واحداً وهو افتراض الذات الحكيمة. بينما الدليل يفترض ضرورات عمياء في المادة بعدد الظواهر موضوعة البحث. فيكون احتمال الدليل احتمالاً لعدد كبير من الوقائع والصدف فيتضائل حتى يفنى. غير أن هذا إنما يتم أذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم مستبطنة لعدد كبير من الوقائع والصدف أيضاً مع أنه قد يبدو أنها مستبطنة لذلك لأن الصانع الحكيم الذي يفسر كل تلك الظواهر في الكون يجب أن نفترض فيه علوماً وقدرات بعدد تلك الظواهر و بهذا كان العدد الذي تستبطه هذه الفرضية من هذه العلوم والقدرات بقدر ما يستبطه الدليل من افتراض ضرورات عمياء فأين التفضيل؟

والجواب: ان التفضيل ينشأ من أن هذه الضرورات العمياء غير مترابطة بمعنى أن افتراض أي واحدة منها يعتبر حيادياً تجاه افتراض الضرورة الأخرى وعدمها وهذا يعني في لغة حساب الاحتمال انها حوادث مستقلة وان احتمالاتها احتمالات مستقلة

وأما العلوم والقدرات التي يتطلبها افتراض الصانع الحكيم للظواهر موضوعة البحث فهي ليست مستقلة لأن ما يتطلبه صنع بعض الظواهر من علم وقدرة هو نفس ما يتطلبه صنع بعض آخر من علم وقدرة وافتراض بعض تلك العلوم والقدرات ليس حيادياً تجاه افتراض البعض الآخر بل يستبطنه أو يرجحه بدرجة كبيرة. وهذا يعني بلغة حساب الاحتمال ان احتمالات هذه المجموعة من العلوم والقدرات مشروطة أي أن احتمال بعضها على تقدير افتراض بعضها الآخر كبير جداً وكثيراً ما يكون يقيناً

وهكذا نصل الى النتيجة القاطعة، وهي أن للكون صانعاً حكيماً بدلالة كل ما في هذا الكون من آيات الاتساق والتدبير.

وحينما نريد أن نقيم احتمال مجموعة هذه العلوم والقدرات واحتمال مجموعة تلك الصرورات ونوازن بين قيمتي الاحتمالين يجب أن نتبع قاعدة ضرب الاحتمال المقررة في حساب الاحتمال بأن نضرب قيمة احتمال كل عضو في المجموعة بقيمة احتمال عضو آخر فيها وهكذا. والضرب كما نعلم يؤدي الى تضاؤل الاحتمال وكلما كانت عوامل الضرب أقل عدداً كان التضاؤل أقل وقاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة والاحتمالات المستقلة تبرهن رياضياً على أن في الاحتمالات المشروطة يجب أن نضرب قيمة احتمال عضو بقيمة احتمال عضو آخر على افتراض وجود العضو الاول. وهو كثيراً ما يكون يقيناً أو قريباً من اليقين فلا يؤدي الضرب الى تقليل الاحتمال اطلاقاً أو الى تقليله بدرجة ضئيلة جداً، خلافاً للاحتمالات المستقلة التي يكون كل واحد منها حيادياً تجاه الاحتمال الآخر فان الضرب هناك يؤدي الى تناقص القيمة بصورة هائلة. ومن هنا ينشأ تفضيل أحد الافتراضين على الآخر «من أجل توضيح قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة والمستقلة راجع كتاب الاسس المنطقية للاستقراء ص ١٥٣-١٥٤».

والمشكلة الأخرى هي المشكلة التي تنجم عن تحديد قيمة الاحتمال القبلي للقضية المستدلة استقرائياً. ولتوضيح ذلك يقارن بين تطبيق الدليل الاستقرائي لاثبات الصانع وتطبيقه في المثال السابق لاثبات أن الرسالة التي تسلمتها بالبريد هي من أخيك.

و يقال بصدد هذه المقارنة، أن سرعة اعتقاد الانسان في هذا المثال بأن الرسالة قد أرسلها أخوه تتأثر بدرجة احتمال هذه القضية قبل أن يفحص الرسالة و يقرأها -وهو ما نسميه بالاحتمال القبلي للقضية- فاذا كان قبل أن يفتح الرسالة يحتمل بدرجة خمسين في المائة مثلا أن أخاه يبعث اليه برسالة سوف يكون اعتقاده بأن الرسالة من أخيه وفق الخطوات الخمس للدليل الاستقرائي سريعاً. بينما إذا كان مسبقاً لا يحتمل أن يتلقى رسالة من أخيه بدرجة يعتد بها. إذ يغلب على ظنه مثلا بدرجة عالية من الاحتمال أنه قد مات فلن يسرع الى الاعتقاد بأن الرسالة من أخيه مالم يحصل على قرائن مؤكدة فما هو السبيل في مجال اثبات الصانع لقياس الاحتمال القبلي للقضية؟

والحقيقة أن قضية الصانع الحكيم سبحانه ليست محتملة وإنما هي مؤكدة بحكم الفطرة والوجدان. ولكن لو افترضنا انها قضية محتملة نريد اثباتها بالدليل الاستقرائي فيمكن أن نقدر قيمة الاحتمال القبلي بالطريقة التالية:

سنأخذ كل ظاهرة من الظواهر موضوعة البحث بصورة مستقلة فنجد أن هناك افتراضين يمكن أن نفسرها بأي واحد منهما. أحدهما: افتراض صانع حكيم والآخر افتراض ضرورة عمياء في المادة وما دمنا أمام افتراضين ولا نملك أي مبرر مسبق لترجيح أحدهما على الآخر فيجب أن نقسم رقم اليقين عليهما بالتساوي فتكون قيمة كل واحد منهما خمسين في المائة ولما كانت الاحتمالات التي في صالح فرضية الصانع الحكيم مترابطة ومشروطة والاحتمالات التي في صالح فرضية الضرورة العمياء مستقلة وغير مشروطة فالضرب يؤدي باستمرار الى تضاؤل شديد في احتمال فرضية الضرورة العمياء وتصاعد مستمر في احتمال فرضية الصانع الحكيم.

والذي لاحظته بعد تتبع وجهد أن السبب الذي جعل الدليل الاستقرائي العلمي لاثبات الصانع تعالى لا يلقى قبولا عاما على صعيد الفكر الأوروبي و ينكره فلاسفة كبار من أمثال رسل هو عدم قدرة هؤلاء المفكرين على التغلب على هاتين النقطتين اللتين أشرنا هنا الى الطريقة التي يتم التغلب بها عليهما ومن أجل التوسع والتعمق في كيفية تطبيق مناهج الدليل الاستقرائي لاثبات الصانع مع التغلب على هاتين النقطتين يمكن أن يراجع كتاب الأسس المنطقية للاستقراء ص ٤٤١-٤٥١.

«سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِم حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» فصلت ٥٣.

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» البقرة ١٦٤

«فَارْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ البَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ البَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ» تبارك ٥.

الدليـــل الفلســـفي

قبل أن ندخل في الحديث عن الدليل الفلسفي على إثبات الصانع سبحانه وتعالى يجب أن نتساءل ما هو الدليل الفلسفي وما الفرق بينه وبين الدليل العلمي وما هي أقسام الدليل؟

ان الدليل ينقسم الى ثلاثة أقسام وهي الدليل الرياضي والدليل العلمي والدليل الفلسفي.

فالدليل الرياضي هو الدليل الذي يستعمل في مجال الرياضيات البحتة والمنطق الصوري (الشكلي) ويقوم هذا الدليل دائماً على مبدأ أساسي وهو مبدأ عدم التناقض القائل: ان (أ) هي (أ) ولا يمكن أن لا تكون (أ). فكل دليل يستند الى هذا المبدأ وما يتفرع عنه من نتائج فقط تطلق عليه اسم الدليل الرياضي وهو يحظى بثقة من الجميع.

والدليل العلمي هو الدليل الذي يستعمل في مجال العلوم الطبيعية. ويعتمد على المعلومات التي يمكن اثباتها بالحس أو الاستقراء العلمي اضافة الى مباديء الدليل الرياضي.

والدليل الفلسفي هو الدليل الذي يعتمد لاثبات واقع موضوعي في العالم الخارجي على معلومات عقلية (المعلومات العقلية هي المعلومات التي لا تحتاج الى إحساس وتجربة) إضافة الى مباديء الدليل الرياضي.

وهذا لا يعني بالضرورة أن الدليل الفلسفي لا يعتمد على معلومات حسية أو استقرائية. وإنما يعني أنه لا يكتفي بها بل يعتمد الى جانب هذا أو بصورة مستقلة عن ذلك على معلومات عقلية أخرى في اطار الاستدلال على القضية التي يريد اثباتها.

فالدليل الفلسفي إذن يختلف عن الدليل العلمي في تعامله مع معلومات عقلية لا تدخل في نطاق مباديء الدليل الرياضي.

وعلى أساس ما قدمناه من مفهوم الدليل الفلسفي قد نواجه السؤال التالي: هل بالامكان الاعتماد على المعلومات العقلية أي على الأفكار التي يوحي بها العقل بدون حاجة الى إحساس وتجربة أو استقراء علمي؟.

والجواب على ذلك بالايجاب. فان هناك في معلوماتنا ما يحظى بثقة الجميع كمبدأ عدم التناقض الذي تقوم عليه كل الرياضيات البحتة. وهو مبدأ يقوم إيماننا به أساس عقلي وليس على أساس الشواهد والتجارب في مجال الاستقراء.

والدليل على ذلك أن درجة اعتقادنا بهذا المبدأ لا تتأثر بعدد التجارب والشواهد التي تتطابق معها. ولنأخذ تطبيقاً حسابياً واضحاً لهذا المبدأ وهو التطبيق القائل: ٢+٢ يساوي ٤ فان اعتقادنا بصحة هذه المعادلة الحسابية البسيطة اعتقاد راسخ لا يزداد بملاحظة الشواهد، بل اننا لسنا مستعدين للاستماع الى أي شاهد عكسي ولن نصدق لو قيل لنا أن اثنين زائداً اثنين يساوي في حالة فريدة خمسة أو ثلاثة. وهذا يعني أن اعتقادنا بتلك الحقيقة ليس مرتبطاً بالاحساس والتجربة والا لتأثر بهما إيجاباً وسلباً.

فاذا كنا نثق كل الثقة باعتقادنا بهذه الحقيقة على الرغم من عدم ارتباطه بالاحساس والتجربة فمن الطبيعي أن نسلم ان بالامكان أن نثق أحياناً بالمعلومات العقلية التي يعتمد عليها الدليل الفلسفي.

وبكلمة أخرى: ان رفض الدليل الفلسفي لمجرد أنه يعتمد على معلومات عقلية لا ترتبط بالتجربة والاستقراء يعني رفض الدليل الرياضي أيضاً لأنه يعتمد على مبدأ عدم التناقض الذي لا يرتبط اعتقادنا فيه بالتجربة والاستقراء[٩].

نموذج من الدليل الفلسفي على إثبات الصانع:

يعتمد هذا الدليل على القضايا الثلاث التالية:

أولاً: على البديهية القائلة: ان كل حادثة لها سبب تستمد منه وجودها. وهذه قضية يدركها الانسان بشعوره الفطري و يؤكدها الاستقراء العلمي باستمرار.

---

(٩) من أجل التوسع في ذلك واستيعاب مواقف المنطق التجريبي والمنطق الوضعي من هذه النقطة وطريقة تفسير الوضعية لليقين في المبدأ الرياضي على أساس كونه تكراراً ومناقشتها يمكن الرجوع الى كتاب الاسس المنطقية للاستقراء ص ٤٨٠-٥٠٠.

ثانياً: على القضية القائلة: كلما وجدت درجات متفاوتة من شيء ما بعضها أقوى وأكمل من بعض بالامكان أن تكون الدرجة الأقل كمالاً والأدنى محتوى هي السبب في وجود الدرجة الأعلى، فالحرارة لها درجات والمعرفة لها درجات بعضها أشد وأكمل من بعض فلا يمكن أن تنشق درجة أعلى من الحرارة عن درجة أدنى منها ولا يمكن أن يكتسب الانسان معرفة كاملة باللغة الانجليزية من شخص لا يعرف منها إلا قدراً محدوداً أو يجهلها تماماً ولا يمكن لدرجة نور ضئيلة أن تحقق درجة أكبر من النور، لأن كل درجة أعلى تمثل زيادة نوعية وكيفية على الدرجة الأدنى منها وهذه الزيادة النوعية لا يمكن أن يمنحها من لا يملكها فأنت حينما تريد أن تمول مشروعاً من مالك يمكنك أن تمده بدرجة من رصيدك الذي تملكه.

ثالثاً: ان المادة في تطورها المستمر تتخذ أشكالاً مختلفة في درجة تطورها ومدى التركيز. فالجزيء من الماء الذي لا حياة فيه ولا إحساس يمثل شكلاً من أشكال الوجود للمادة. ونطفة الحياة التي تساهم في تكوين النبات والحيوان (البروتوبلازم) تمثل شكلاً أرفع لوجود المادة. و(الأميبا) التي تعتبر حيواناً مجهرياً ذا خلية واحدة تمثل شكلاً من وجود المادة أكثر تطوراً، والانسان هذا الكائن الحي الحساس المفكر يعتبر الشكل الأعلى من أشكال الوجود في هذا الكون.

وحول هذه الأشكال المختلفة من الوجود يبرز السؤال التالي: هل الفارق بين هذه الاشكال مجرد فارق كمي في عدد الجزيئات والعناصر وفي العلاقات الميكانيكية بينها أو هو فارق نوعي كيفي يعبر عن درجات تفاوته من الوجود ومراحل من التطور والتكامل؟ وبكلمة أخرى: هل الفارق بين التراب والانسان الذي تكون منه عددي فقط أو هو الفارق بين درجتين من الوجود ومرحلتين من التطور والتكامل كالفارق بين الضوء الضعيف والضوء الشديد؟

وقد آمن الانسان بفطرته منذ طرح على نفسه هذا السؤال بأن هذه الاشكال درجات من الوجود ومراحل من التكامل فالحياة درجة أعلى من الوجود للمادة وهذه الدرجة نفسها ليست حدية وإنما هي أيضاً درجات وكلما اكتسبت الحياة مضموناً جديداً عبرت عن درجة أكبر. ومن هنا كانت حياة الكائن الحساس المفكر أغنى وأكبر درجة من حياة النبات وهكذا.

غير أن الفكر المادي قبل أكثر من قرن من الزمن خالف في ذلك إيماناً منه بوجهة النظر الميكانيكية في تفسير الكون القائلة: بأن العالم الخارجي يتكون من جسيمات صغيرة متماثلة تؤثر فيها قوى بسيطة متشابهة حادثة وطاردة ضمن قوانين عامة. أي أن عملها يقتصر على التأثير بتحريك بعضها للبعض من مكان الى مكان وبهذا الجذب والطرد تتجمع أجزاء وتتفرق أجزاء تتنوع أشكال المادة.

وعلى هذا الاساس حصرت المادية الميكانيكية التطور والحركة بحركة الأجسام والجسيمات في الفضاء من مكان الى مكان. وفسرت أشكال المادة المختلفة بأنها طرق شتى لتجمع تلك الجسيمات وتوزعها دون أن يحدث من خلال تطور المادة شيء جديد فالمادة لا تنمو في وجودها ولا تترقى في تطورها وإنما تتجمع وتتوزع بطرق مختلفة كالعجينة حين تتشكلها بأشكال مختلفة وتظل دائماً هي العجينة نفسها دون تجديد.

وهذه الفرضية أوحى بها تطور علم الميكانيك الذي كان أول العلوم الطبيعية تحرراً وانطلاقاً في أساليب البحث العلمي. وشجع عليها ما أحرزه هذا العلم من نجاح في اكتشاف قوانين الحركة الميكانيكية وتفسير الحركات المألوفة للأجسام الاعتيادية على أساسها بما فيها حركات الكواكب في الفضاء.

ولكن استمرار تطور العلم وامتداد أساليب البحث العلمي الى مجالات متنوعة أُخرى أثبت بطلان تلك الفرضية وعجزها من ناحية عن تفسير كل الحركات المكانية تفسيراً ميكانيكياً. وقصورها من ناحية أُخرى عن استيعاب كل أشكال المادة ضمن الحركة الميكانيكية للأجسام والجسيمات من مكان الى مكان. وأكد العلم ما أدركه الانسان بفطرته من أن تنوع أشكال المادة لا يعود الى مجرد نقلة مكانية من مكان الى مكان بل الى ألوان من التطور النوعي والكيفي. وثبت من خلال التجارب العلمية أن أي تركيب عددي للجسيمات لا يمثل حياة أو احساساً أو فكراً وهذا يجعلنا أمام تصور يختلف كل الاختلاف عن التصور الذي تقدمه المادية الميكانيكية إذ نواجه في الحياة والاحساس والفكر عملية نمو حقيقية في المادة وتطور نوعي في درجات وجودها. سواءاً كان محتوى هذا التطور النوعي شيئاً مادياً من درجة أعلى أو شيئاً لا مادياً.

هذه هي القضايا الثلاث:

١- كل حادثة لها سبب.
٢- الأدنى لا يكون سبباً لما هو أعلى منه درجة.
٣- اختلاف درجات الوجود في هذا الكون وتنوع أشكاله كيفياً.

وفي ضوء هذه القضايا الثلاث نعرف أنا نواجه في الأشكال النوعية المتطورة نمواً حقاً أي تكاملاً في وجود المادة وزيادة نوعية فيه. فمن حقنا أن نتساءل من أين جاءت هذه الزيادة؟ وكيف ظهرت هذه الاضافة الجديدة ما دام أن لكل حادثة سبباً كما تقدم؟

وتوجد بهذا الصدد اجابتان:

احداهما: انها جاءت من المادة نفسها فالمادة التي لا حياة فيها ولا احساس ولا فكر أبدعت ن خلال تطورها الحياة والأحساس والفكر. أي أن الشكل الأدنى من وجود المادة كان هو سبب في وجود الشكل الأعلى درجة الأغنى محتوى.

وهذه الاجابة تتعارض مع القضية الثانية المتقدمة التي تقرر أن الشكل الأدني درجة لا كن أن يكون سبباً لما هو أكبر منه درجة وأغنى منه محتوى من أشكال الوجود. فافتراض أن المادة يتة التي لا تنبض بالحياة تمنح لنفسها أو لمادة اخرى الحياة والاحساس والتفكير يشابه افتراض الانسان الذي يجهل اللغة الانجليزية يمارس تدريسها وان درجة الضوء الباهت بامكانها أن طينا ضوءاً أكبر درجة كضوء الشمس وان الفقير الذي لا يملك رصيداً يمون المشاريع الرأسمالية.

والاجابة الثانية على السؤال: أن هذه الزيادة الجديدة التي تعبر عنها المادة من خلال تطورها اءت من مصدر يتمتع بكل ما تحتويه تلك الزيادة الجديدة من حياة واحساس وفكر وهو الله رب عالمين سبحانه وتعالى وليس نمو المادة الا تنمية وتربية يمارسها رب العالمين بحكمته وتدبيره بوبيته «وَلَقَدْ خَلَقْنا الانسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطفَةً في قَرارٍ مَكينٍ ثُمَّ خَلَقْنا النُّطْفَةَ لَقَةً فَخَلَقْنا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنا المُضْغَةَ عظاماً فَكَسونا العظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشأناه خَلقاً آخَرَ فَتَبارَكَ ـ أحسَنَ الخالقين» (المؤمنون ١٢-١٤).

وهذه هي الاجابة الوحيدة التي تنسجم مع القضايا الثلاث المتقدمة وتستطيع أن تعطي سيراً معقولاً لعملية النمو والتكامل في أشكال الوجود على ساحة هذا الكون الرحيب.

والى هذا الدليل يشير القرآن الكريم في عدد من آياته التي يخاطب بها فطرة الانسان السليمة قله السوي.

«أفَرَأَيْتُمْ ما تُمنُونَ أأَنْتُمْ تَخلُقُونَهُ أم نَحْنُ الخالقُونَ».

أفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ أأَنْتُمْ تَزْرَعونَه أمْ نَحْنُ الزّارعون».

«أفَرَأَيْتُمُ النّارَ الّتي تُورون أأَنْتُمْ أنشأتُم شَجَرَتَها أمْ نَحْنُ المُنْشِئُونَ».

«وَمِنْ آياتِهِ أنْ خَلَقَكُم مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتشرونَ».

صدق الله العلي العظيم.

موقف المادية من هذا الدليل:

ونشير الآن الى موقف المادية من هذا الدليل.

ان المادية الميكانيكية غير محرجة في مواجهة هذا الدليل لأنها كما عرفنا تفسر الحياة والاحساس والفكر بأنها أشكال من التجميع والتوزيع للاجسام والجسيمات لا أكثر فلا يحدث من خلالها شيء جديد سوى حركة الأجزاء وفقاً لقوى ميكانيكية.

وأما المادية الحديثة فهي لايمانها بالتطور النوعي والكيمي للمادة من خلال هذه الأشكال تواجه احراجاً في هذا الدليل. غير انها اختارت أسلوباً في تفسير هذا التطور الكيفي-توفق فيه بين القضية الثانية المتقدمة ورغبتها في الاكتفاء بالمادة وحدها كتفسير لكل تطوراتها وهذا الأسلوب هو أن المادة هي مصدر العطاء وهي التي تمون عملية التطور الكيمي ولكن لا كما يمون الفقير المشاريع الرأسمالية لكي يتعارض مع القضية الثانية المتقدمة. بل إن ذلك يتم على أساس ان كل أشكال التطور ومحتوياته موجودة في المادة منذ البدء فالدجاجة موجودة في البيضة والغاز موجود في الماء وهكذا.

أما كيف تكون المادة في وقت واحد بيضة ودجاجة أو ماءاً أو غازاً فتجيب المادية الجدلية على ذلك بأن هذا تناقض والتناقض هو قانون الطبيعة العام. فكل شيء يحتوي على نقيضه -ضده- في احشائه وهو في صراع مستمر مع هذا النقيض. و بهذا الصراع بين النقيضين ينمو النقيض الداخلي حتى يبرز ويحقق تحولاً في المادة. كالبيضة تنفجر في لحظة معينة و يبرز فرخ الدجاجة من داخلها. وعن هذا الطريق تتكامل المادة باستمرار لأن النقيض الذي يبرز من خلال الصراع يمثل المستقبل أي خطوة الى الأمام.

ونلاحظ على ذلك ما يلي:

ان المادية الحديثة ماذا تقصد بالضبط من أن الشيء يحتوي على نقيضه أو ضده وعلى التحديد أي المعاني التالية هو المقصود؟.

١-فهل يراد بذلك أن البيضة وفرخ الدجاجة نقيضان أو ضدان وان البيضة تصنع الفرخ وتسبغ عليه صفات الحياة أي أن الميت يلد الحي و يصنع الحياة. وهذا تماماً كالفقير الذي يمون المشاريع الرأسمالية يتعارض مع البديهية المتقدمة.

٢ـأو يـراد بذلـك أن البيضة لا تصنع الفرخ بل تبرزه. بعد أن كان كامناً فيها لأن كل شيء يكـمن فيه نقيضه. فالبيضة حينما كانت بيضة هي في نفس الوقت فرخ دجاجة كالصورة التي تبدو من جانب بشكل ومن جانب آخر بشكل مختلف.

ومن الواضح أن البيضة إذا كانت في نفس الوقت فرخ دجاجة فلا توجد هناك أي عملية أو تـكامل عـندما تـصبح الـبيـضـة دجاجة لأن كل ما وجد الآن كان موجوداً منذ البدء تماً كالشخص يخرج نقوده من جيبه فلا يزداد بذلك ثراء لأن كل مابيده الآن من نقود كان في جيبه فلكي تكون هناك عملية نمو وتكامل ويحدث شيء جديد حقا من خلال تحول البيضة الى دجاجة بد أن نقول بأن البيضة لم تكن دجاجة أو فرخ دجاجة بل كانت مشروع دجاجة أي شيئاً صالحاً لأن يـصـبـح دجـاجـة. و بهذا تتميز عن الحجر فقطعة الحجر لا يمكن أن تكون دجاجة وأما البيضة فـبـالامـكـان أن تكون دجاجة ضمن شروط وظروف معينة، ومجرد أن الشيء ممكن لا يعني وقوعه فاذا أصبحت البيضة دجاجة حقاً فلا يكفي مجرد الامكان تفسيراً لذلك.

ومن ناحية أخرى إذا كانت أشكال المادة ناتجة عن تناقضاتها الداخلية فيجب أن تفسر تنوع هذه الاشـكـال على أسـاس تـنـوع تـلـك التـناقـضـات الداخلية فالبيضة لها تناقضاتها الخاصة التي تختلف عن تناقضات الماء ولهذا تتمخض تلك التـناقـضـات عن دجاجة وهذه عن غاز وهذا افتراض يـبـدو مـيـسـوراً عـنـدما نتحدث عن مرحلة متأخرة من مراحل تنوع أشكال المادة ففي المرحلة التي نـواجه فيها بيضة وماء يمكننا بسهولة أن نفترض الاختلاف بينهما في تـناقضاتهما الداخلية. ولكن ماذا نقول عن تنوع أشكال المادة على مستوى الجسيمات التي تشكل الوحدات الأساسية في الكون من بروتونات ونترونات والكترونات و بروتونات مضادة والكترونات مضادة وفوتونات؟ فهل اتخذ كـل جـسـيـم شكلاً خاصاً من هذه الاشكال عن أساس تـناقضاته الداخلية فكان البروتون موجوداً في أحشاء مادته ثم برز من خلال الحركة والصراع كالدجاجة مع البيضة؟.

إذا كـنـا نـفـتـرض ذلـك فكيف نبرر تنوع الأشكال التي اتخذتها تلك الجسيمات مع ان هذا يفترض منطق التـناقض الداخلي أن تكون تلك الجـسيمات متنوعة مختلفة في تـناقضاتها الداخلية أي انـهـا مختلفة في كيانها الداخلي ونحن نعلم أن العلم الحديث يتجه الى الاعتقاد بوحدة كيان المادة وان المـحـتـوى الداخلي للمادة واحد وليست الأشكال التي تتخذها الاً حالات متبادلة على محتوى واحـد ثـابـت. ولهذا كـان بـالامكان أن يتحول البروتون الى نترون و بالعكس أي أن يتغير شكل الجـسـيـم ـ فـضـلاً عن الذرة أو الجزيء ـ مع وحدة المحتوى وثباته. وهذا يعني أن المحتوى واحد في الجـمـيـع وان اختلفت الأشكال فكيف يمكن أن نفترض أن هذه الاشكال نتجت عن تـناقـضـات داخلية مختلفة.

ان مثال البيضة والدجاجة نفسه نافع لتوضيح هذا الموقف فانه لكي تتنوع الأشكال التي تتخذها بيضات عديدة من خلال تناقضاتها الداخلية المفترضة لا بد أن تكون متغايرة في تركيبها الداخلي. فبيضة الدجاجة وبيضة الطير تنتجان شكلين متغايرين وهما الدجاجة والطير. وأما اذا كانت البيضتان من نوع واحد كبيضتي دجاجة فلا يمكن أن نفترض أن تناقضاتهما الداخلية تؤدي الى شكلين مختلفين.

وهكذا نلاحظ أن تفسير المادية الحديثة لأشكال المادة على أساس تناقضاتها الداخلية واتجاه العلم الحديث الى التأكيد على وحدة المحتوى الداخلي للمادة يسيران في خطين متغايرين.

٣ـ أو يراد بذلك أن البيضة نفسها تعبر عن ضدين أو نقيضين مستقلين لكل منهما وجوده الخاص أحدهما يتمثل في النطفة التي سببها في داخل البيضة اللقاح والآخر سائر ما تحتويه البيضة من مواد. وهذان الضدان وحدتهما معركة في داخل قشر البيضة ومن خلال هذا الصراع برز أحد الضدين وانتصرت النطفة فتحولت البيضة الى دجاجة.

وهذا النوع من الصراع بين الاضداد شيء مألوف في حياة الناس وقديم في تصوراتهم الاعتيادية فضلاً عن تصوراتهم الفلسفية. ولكن لماذا سمي هذا التفاعل بين النطفة والمواد الطبيعية المكونة للبيضة تناقضاً؟ لماذا سمي هذا التفاعل بين البذرة والتربة والهواء تناقضاً؟ لماذا نسمي التفاعل بين الجنين في رحم أمّه وما يستمده من غذاء تناقضاً؟ انها مجرد تسمية وليست بأفضل من أن يقال أن أحدهما يندمج في الآخر أو يتوحد فيه.

وهب أنا سميناً ذلك تناقضاً فلن تحل المشكلة بذلك ما دمنا نسلم بأن هذا التفاعل الخاص بين الضدين يؤدي الى نتيجة أكبر الى عملية نمو الى شيء جديد يزيد على المجموع العددي لهما فمن أين جاءت هذه الزيادة وهل جاءت من الضدين المتصارعين الفاقدين معاً لها مع أن فاقد الشيء لا يعطيه بحكم القضية الثانية من القضايا الثلاث المتقدمة.

وهل نعرف من الطبيعة مثالاً يكون فيه التضاد والصراع بين الاضداد عامل تنمية حقاً؟ وكيف يساهم الضد في تنمية ضده عن طريق الصراع معه مع أن هذا الصراع يعني درجة من المقاومة والرفض. وكل مقاومة تنقص من طاقة الطرف الآخر على التحرك والنمو بدلاً من أن تساعده على ذلك. وكلنا نعرف أن السابح إذا تعرض في ساحته لأمواج مضادة من الماء فان هذا سوف يعيقه عن التحرك الى درجة كبيرة بدلاً عن أن يكون سبباً في التحرك.

وإذا كان الصراع بين الأضداد ـ بأي معنى كان ـ هو الأساس في تنمية البيضة وتطويرها الى دجاجة فأين التنمية التي يؤديها الصراع بين الأضداد في تحول الماء الى غاز ثم رجوعه ماء مرة

أخرى؟

والطبيعة تكشف لنا باستمرار أضداداً يؤدي التحامها أو اللقاء بينها الى دمارها معاً بدلا عن التطور والتكامل، فالبروتون الموجب الذي يشكل الحجر الأساسي في نواة الذرة ويحمل شحنة موجبة له بروتون مضاد سالب والالكترون السالب الذي يتحرك في مدار الذرة له الكترون مضاد موجب وإذا حدث أن التقى أحد هذين الضدين بضده تحدث عمليات افناء ذرية تختفي معها معالم المادة من الوجود بينما تنطلق طاقات وتنتشر في الفضاء.

ونخلص من ذلك الى أن حركة المادة بدون تموين وامداد من خارج لا يمكن أن تحدث تنمية حقيقية وتطوراً الى شكل أعلى ودرجة أكثر تركيزاً فلا بد لكي تنمو المادة وترتفع الى مستويات عليا كالحياة والاحساس والتفكير من رب يتمتع بتلك الخصائص ليستطيع أن يمنحها للمادة. وليس دور المادة في عمليات النمو هذه الا دور الصلاحية والتهيوء والامكان دور الطفل الصالح والمتهيء لتقبل الدرس من مربيه فتبارك الله رب العالمين.

النفس

في فلسفة السهروردي «المقتول»[1]

معين الطاهر*

ينظر السهروردي الى تاريخ الفلسفة نظرة ملؤها التواصل المستمر. فهويرى أن الباري عز وجل، قد أنزل الحكمة عن طريق هرمس (النبي إدريس)، ثم تفرعت الى فرعين، فارسي، ومصري يوناني. يلتقيان في الحضارة الاسلامية عند السهروردي نفسه، الذي يحاول عبر نتائه الفلسفي الاشراقي، الجمع بين حكمة زرادشت وحكمة أفلاطون. هذا تجمعها سلسلة إشراقية طويلة تضم قدامى الفرس واليونان. وامتدادهما الإسلامي المتمثل في المتصوفة المسلمين أمثال

*معين الطاهر. باحث في الشؤون العربية والفكر الإسلامي

١- شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي «المقتول». ولد وعاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري. وقتل وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين من العمر. بعد مجابهة مع العلماء السنة في حلب. وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الإسم، يطلق عليه المؤرخون لقب «الشيخ المقتول» أو «شيخ الاشراق»

حول حياة السهروردي. وقصة مقتله. ومؤلفاته. أنظر

شمس الدين الشهرزوري. **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**. تحقيق السيد خورشيد أيم أي. مطبعة مجلس دار المعارف البريطانية. حيدر أباد. الهند. ١٩٧٦. ج ٢. ص ١١٩ - ١٤٣. كذلك. أبو العباس ابن خلكان. **وفيات الأعيان**. تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت. بدون تاريخ. ج ٦. ص ٢٨٨.

البسطامي والحلاج والتستري والمصري. وذلك في حكمة مقدسة واحدة هي الحكمة اللدنية. التي لايصير الانسان حكيماً . أبداً إلا بعد الاطلاع على تعاليمها الخالدة. فالعالم لا يخلو من الحكمة. ولا من حكيم متأله. وإذا ملك هذا الحكيم السياسة «كان الزمان نورياً، وإذا خلا الزمان من تدبير إلهي. كانت الظلمات غالبة»[٢].

و يبدو واضحاً للعيان. أن السهروردي قد ابتدأ بنيانه الفلسفي من النقطة التي وصل اليها ابن سينا. ففي تطوره الروحي مر بكلا الدورين. المشائي الذي كان واضحاً في مؤلفاته الأولى. والأفلاطوني الذي انحاز اليه في **حكمة الاشراق** بعد أن أدخل عليه من التعديلات ما يلائم نزعته الاشراقية الاسلامية. فمنذ عهد السهروردي نحى الفكر الاسلامي منحاً جديداً كان بمثابة رد فعل قوي ضد تيار الأرسططالية الذي ساد في القرنين السابقين[٣]. وابتدأت التفرقة بين الحكماء الاشراقيين ورئيسهم أفلاطون والحكماء المشائين ورئيسهم أرسطو[٤].

وتبعاً لهذا التصنيف. يرتب السهروردي العلماء في أربع طبقات هي: طالب للتأله أو البحث. ثم حكيم موغل في البحث ضعيف التأله مثل ابن سينا والفارابي. ثم حكيم موغل في التأله ضعيف البحث مثل البسطامي والحلاج. وأخيراً الحكيم البحاث المتأله مثل أفلاطون والسهروردي ذاته[٥]. ولهذا فإن السهروردي ينصح السالكين بتتبع خطاه، والاطلاع على مذهب المشائين قبل الشروع في **حكمة الاشراق**. ذلك أن فلسفة السهروردي، وتصوفه الاشراقي وجهان لعملة واحدة. فالإشراق يهدف الى إدراك الجانب الهام والحيوي من الحقيقة. عبر الوصول بالنفس الى النورية التامة. فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة. وتشرق هي على ما تحتها. أما معالجة قضايا الفلسفة. فانها تؤدي الى صفاء الذهن وتهيء السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة. كما أن الإشراقي يحتاج الى تفصيل ما عاينه في عالم الأنوار وشرحه للذين لم يشاهدوه. ولذا فهو يحتاج الى عقلنة معارفه الذوقية. أو بعبارة أخرى فلسفة اعتقاده. أما من أراد الفلسفة والبحث فليسلك مسلك المشائين «وليس لنا معه كلام أو مباحثه في القواعد الإشراقية. بل الإشراقيون لاينتظم أمرهم دون

٢- شهاب الدين السهروردي **حكمة الاشراق** (ضمن **مجموعة مصنفات شيخ اشراق**. المجلد الثاني) تحقيق هنري كوربان. أكاديمية الفلسفة الإيرانية. طهران. ١٣٩٧ هـ ص ١١.

٣- عبد الرحمن بدوي **المثل العقلية الأفلاطونية** . وكالة المطبوعات. الكويت. بدون تاريخ ص ٩-١١

٤- علي بن محمد الشريف الجرجاني **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان. بيروت. ١٩٨٥.

٥- السهروردي. **حكمة الاشراق**.

سوانح نورية[٦]».

وبهذا تتضح أبعاد الأشراق الذي يجمع بين حكمة الفرس وأفلاطون ومن ثم الأفلاطونية المحدثة في إطار اسلامي جامع بين الفلسفة والتصوف. ولا يعني هذا على أية حال أن فلسفة السهروردي هي بالضرورة بعيدة عن الاسلام. بل يمكن القول أن شمول الاسلام قد مكنه من التأليف بين العناصر المختلفة. تماماً كما مكن الباطنية الاسلامية من استخدام الأشكال الموروثة[٧].

- ٢ -

تختلف نظرة السهروردي الى الطبيعيات عن نظرة الفلاسفة المشائين. فهي عنده قائمة على النور. لا على الصورة والهيولي الأرسطية. وطبيعيات السهروردي برمتها تقوم على دراسة الأجسام كبرازخ بين الدرجات المختلفة للنور الذي تعكسه أو تنقله بمقادير متفاوتة. فالأجسام تحكمها الأفلاك أو الأفلاك النفوس. والنفوس تحكمها طبقات الملائكة المختلفة. أما الملائكة فيحكمها نور الأنوار القاهر لكل ما في العالم[٨]. وإذا كانت جميع الأجسام درجات متفاوتة بين النور والظلمة. فمن المهم الإنتباه الى أن السهروردي -مع تأثره البالغ بفكرة النور والظلام الفارسية- لا يعطي للظلام مفهوماً أنطولوجياً. أو يدعو الى ثنائية النور والظلام. فالظلام بالنسبة اليه هو سلب النور.

وتنزع الاشراقية الى الفكرة الأفلاطونية التي تقرر تطابق المادة مع الشر. فالبدن شر على النفس لأنه مادي. والنفس قد غشيها البدن بكثافته. فهي تسعى للتحرر من إساره. وتعاليم الإشراقية في مجموعها تهدف الى تطهير النفس وتوجيهها للوصول الى الأنوار العالية. والسهروردي في نظرته للنفس. إذ ينطلق من مقدمات الفلاسفة المشائين في إثبات وجود النفس وتعداد قواها المختلفة. إلا أن رؤيته الإشراقية تبدو واضحة ومتميزة في تفسيره للإبصار وللإدراك الناجم عن إتصال الحواس الباطنة بمواقع الأنوار الملكية كما أن اهتمامه ينصب على إثبات الأصل

٦- السهروردي **حكمة الاشراق**، ص ١٣

٧- سيد حسين نصر **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة صلاح الصاوي. دار النهار. بيروت. ١٩٧١. ص ١٠٦

٨- أنظر سيد نصر **ثلاثة حكماء**، ص ١٠٠. كذلك ماجد فخري. **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ترجمة كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر. بيروت. ١٩٧٤. ص ٤٠٩

السماوي للنفس، وتعاسة وضعها الحاضر. ومن ثم طريقة خلاصها من سجنها الأرضي، لتعود الى موطنها الأصلي. وتنعم بالسعادة والسلام[9].

يُعرف السهروردي النفس ذات التعريف المشائي. فهي على ما يعم الأرضيات «كمال أول لجسم طبيعي آلي»[10]. وعلى ما يعم النفوس الإنسية والفلكية «جوهر غير جرم. ولا منطبع فيه، من شأنه أن يتصرف في الجرم»[11]. فالنفس جوهر تُدبر الجسم وتعقل ذاتها. والأشياء. وكيف يتوهمها الإنسان جسماً وهي «إذا طربت طرباً روحياً تكاد تترك عالم الأجسام وتطلب عالم ما لا يتناهى»[12] بل إنها لو كانت جرماً أو من عالم الأجسام لما أمكنها ادراك الحق الأول جل كبريائه. «فإن الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني»[13]. كما قال الحلاج وقت صلبه «حسب الواحد أفراد الواحد له». ولما كان عالم الأجسام ليس واحداً، فلا يمكن أن تكون النفس جسماً. ويسترسل السهروردي في ذكر أدلته على أن النفس جوهر وليست بجسم. فهي غير مادية، لا يمكن معرفتها بواسطة تشريح الجسم كما يمكن معرفة أعضائه[14]. والفائض من الجسم يتحلل ويخرج الى الخارج. وقد ينتزع عضو من الجسم. لكن النفس تبقى وحدة متكاملة لا تشعر فيها بتغير مماثل للتغيرات الجسمية من زيادة ونقصان. «فأنت أنت لا بدنك»[15]. ويذهب السهروردي الى أنه يكفي أن نبرهن على أن النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها كجوهر لا يتصور أن تقع عليه الاشارة الحسية، فهي «لا داخلة في العالم ولا خارجة. ولا متصلة ولا منفصلة، وكل هذه من عوارض الأجسام، تنزه عنها ما ليس بجسم...»[16].

٩- سيد نصر. **ثلاثة حكماء**، ص ٩١.

١٠- شهاب الدين السهروردي **كتاب اللمحات**، تحقيق أميل المعلوف. دار النهار. بيروت. ١٩٦٩. ص ١١٤

١١- السهروردي. **اللمحات**، ص ١٢١.

١٢- السهروردي **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريان. المكتبة التجارية الكبرى القاهرة. ١٩٥٧ ص ٥

١٣- السهروردي **رسالة في اعتقاد الحكماء**، (ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق. المجلد الثاني) تحقيق هنري كوربان. أكاديمية الفلسفة الايرانية. طهران. ١٣٩٧ هـ. ص ٢٦٦-٢٦٧.

١٤- السهروردي **اللمحات**، ص ١١٦

١٥- أنظر. السهروردي **هياكل النور**، ص ٤٩

١٦- السهروردي **هياكل النور**، ص٥١.

وإذا كانت النفس قادرة على إدراك معان، فلا بد أن تكون ذات طبيعة مجردة. «وما لا يتقدر لا يحمل في جسم. فنفسك غير جسم ولا جسمانية»[17]. كما أن الشعور بالذات دائماً وعدم الغيبة عنها مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا أو أجزاء منها يؤكد وجود مبدأ روحي وهو النفس[18]. ذلك أن لحظات الفكر المتعاقبة أن لحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزاً لا غموض فيه بين النفس والجسم. ولعل هذا شبيه بما ذهب اليه ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود».

و ينفي السهروردي قدم النفس مخالفاً بذلك ما يقررة أفلاطون. ومتفقاً مع الشيخ الرئيس ابن سينا. بل إن السهروردي يستخدم حجج ابن سينا ذاتها في الاعتراض على قدم النفس. وقد يكون بالإمكان تلخيص حجج شيخ الإشراق في الاعتراض على قدم النفس في أربعة حجج رئيسية.

فإذا كانت النفس قديمة، فما الذي ألجأها الى مفارقة عالم القدر والحياة، والتعلق بعالم الموت والظلمات؟ ومن الذي قهر القديم وحبسه؟ وكيف جذبتها قوى الرضيع حتى انجذبت من عالم القدس والنور؟ وهل يصح أن يحبس الحديث القديم؟ وأن تتصل النفس وهي قديمة بالجسم وهو حديث؟.[19]

والنفس «كما يقول الشهرزوري في مقدمته لحكمة الإشراق» تحصر للعالم الأرضي لتحصيل المعارف والكمال[20]. فإذا كانت موجودة قبل البدن «ولم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض (لأنها من توابع تعلقها بالبدن) فتكون كاملة»[21] وهذا يعني أن تصرفها في البدن لا لزوم له لأنه يستهدف تحصيل الكمال وقد حصل.

و يرى شيخ الاشراق أن وجود النفس قبل البدن لا يصح إلا على أساس إتحاد النفوس كلها في نفس واحدة دون تمييز. لكن الأنوار المدبرة الإنسية (النفوس) ليست واحدة. لأنها لو كانت واحدة «لكان ما يعلمه الواحد. يعلمه الجميع»[22]. ولا يصح أيضاً أن ينقسم الواحد و يتوزع على الأبدان «فما ليس بجسم لا يتجزأ»[23].

١٧- السهروردي هياكل النور، ص ٥٠

١٨- السهروردي. هياكل النور، ص ٤٩

١٩- السهروردي هياكل النور، ص ٥٥

٢٠- السهروردي. حكمة الاشراق، ص ٣

٢١- السهروردي. حكمة الاشراق، ص ٢٠٢

٢٢- السهروردي. حكمة الاشراق، ص ٢٠١

٢٣- السهروردي. هياكل النور، ص ٥٢.

وإذا لم تكن النفس واحدة. فكيف امتاز بعضها عن البعض الآخر في الأزل؟ والاختلاف هو من عوارض البدن ولواحقه التي لا تتعلق بها إلا بعد اتصالها بالبدن[٢٤].

وقد يرد البعض بأن ما دفع بالنفس الى مغادرة العالم العلوي هي فكرة الخطيئة الأصلية. إلا أن السهروردي لم يتعرض لذلك[٢٥]. وقد أثار موقف السهروردي ومخالفته لأفلاطون في قدم النفس اعتراض الشيرازي الذي قام بشرح حكمة الاشراق، فهو يرى أن الحجج التي أوردها شيخ الاشراق. ومخالفتها لأفلاطون «إمام الحكمة ورئيسها». ليست حججاً برهانية بقدر ما هي حجج إقناعية.[٢٦]

وإذ يرفض السهروردي فكرة قدم النفس. فإنه يستبعد كذلك فكرة خلق النفوس. و يرى أن النفس الانسانية تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لاستقبالها. «دون أن يُنتقص من واهبها شيء». وهذا الموقف شبيه بموقف ابن سينا. ومعارض لأفلاطون.[٢٧] فالنفس إذن ليست عرض. وإنما هي نور قائم بذاته طاهر لذاته. وهي حادثة ولا بد لها من مرجح. ولا توجدها الأجسام، إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف منه، فمرجحها أيضاً نور مجرد.» فإن كان واجب الوجود فهو المراد، وان لم يكن فينتهي الى واجب الوجود ذاته. وهو الحي القيوم»[٢٨].

و يستند شيخ الاشراق الى حديث النبي عليه الصلاة والسلام «أول ما خلق الله تعالى العقل» لتتوالى من العقل سلسلة من العقول والأفلاك ونفوس الأفلاك الى العقل العاشر الذي منه «عالم العنصريات ونفوس الانسان. وهو الذي يسمونه واهب الصورة. و يسميه الأنبياء - روح القدس - و - جبرائيل - وهو الذي قال (إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً[٢٩])»[٣٠]. ولما كانت قوة القواهر - العقول. «غير متناهية في الفعل. والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية.....

٢٤- السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢٠١.

٢٥- محمد علي أبو ريان **أصول الفلسفة الاشراقية**، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية. ط ٢. بدون تاريخ. ص ٢٩٩.

٢٦- أنظر. السهروردي. **حكمة الاشراق**، حاشية ص ٢٠٣-٢٠٤

٢٧- أنظر: السهروردي. **هياكل النور**، ص ٥٦. وكذلك شرح أبو ريان ص ٢٦.

٢٨- السهروردي **هياكل النور**، ص ٦١-٦٢.

٢٩- سورة (مريم) آية ١٩

٣٠- السهروردي. **رسالة اعتقاد الحكماء**، ص ٢٦٥.

انفتح باب حصول البركات وفيض الأنوار المدبرة الى غير نهاية بعد قرن[31]». و يتم هذا الفيض المستمر عن طريق جبريل عليه السلام «آخر كلمات الله. كما ورد في حديث (صحيح) عن فطرة آدم (يبعث الله ملكاً فينفخ في الروح). وكذلك قوله تعالى (فأرسلنا إليها روحا)[32].. ومن جبريل آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات[33] صغرى من غير حد[34]». فجبريل هو صاحب طلسم النوع الناطق. حيث يحصل منه على المزاج الأتم الإنساني. نور مجرد هو النور المتصرف في الأبدان الإنسية. وهو «النور المدبر الذي هو إسفهبد الناسوت[35]».

و النفس لها ألفة مع بدنها. ذلك أن البدن هو أول منزل للنفس. وقد خلق تاماً نتأتى به جميع الأفاعيل. فهو مظهر لأفعال النفس. وحقيبة لأنوارها. ومعسكر لقواها. ووعاء لآثارها.[36] ولهذا فإن علاقة النفس بالبدن ليست علاقة علة بمعلول. أو عرض بمحل، أي أنها ليست علاقة جوهرية. وإنما هي علاقة شوقية بين النفس والبدن المستعد بالمزاج مقبول أفاعيلها. فللبدن وطبيعته الظلام شوقاً لنفحات النور. فهو ميال لصحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية. إذ أن طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلي للنور[37].

و يسعى السهروردي الى إيجاد وسيط بين النفس ـ النورانية اللطيفة ـ والبدن ـ البرزخ الظلماني الكثيف ـ. لذلك يورد فكرة الروح الحيواني كوسيط بين اللطيف والكثيف. يربط بين النفس والبدن. وهي فكرة لها جذورها في الفلسفة الذرية اليونانية. فقد أشار اليها جالينوس في طبه؛ كما تكلم عنها الغزالي في التهافت. وفيما بعد إستند اليها ديكارت لتفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية[38]. فالروح الحيواني جرم لطيف بخاري مولد من لطائف الأخلاط. ينبع من

٣١- السهروردي **حكمة الاشراق**، ص ٢٣٦.

٣٢- سورة ١٩ (مريم) آية ١٧

٣٣- يستخدم السهروردي ألفاظ الكلمة. الروح. النفس. النور المدبر. اسفهبد الناسوت. النور الاسفهبد. كمترادفات تعبر عن معنى واحد. ألا وهو النفس الانسانية.

٣٤- السهروردي **رسالة أصوات أجنحة جبرائيل**، (ضمن كتاب **شخصيات قلقة في الاسلام**، ترجمة عبد الرحمن بدوي.) وكالة المطبوعات. الكويت. ١٩٧٨ ص ١٥١

٣٥- السهروردي **حكمة الاشراق**، ص ٢٠٠

٣٦- السهروردي **حكمة الاشراق**، ص ٢١٦.

٣٧- محمد علي أبو ريان **أصول الفلسفة الاشراقية**، ص ٢٨٦.

٣٨- أبو ريان. **أصول الفلسفة الاشراقية**، ص ٢٨٩

التجويف الأيسر للقلب. ولا يلبث أن ينقسم الى سار الى الكبد. ومنه الأفعال النباتية فيسمى روحاً طبيعياً. والى صاعد في الشرايين الى الدماغ. ومنه الأفعال الحيوانية. فيسمى روحاً نفسانياً.
ويرى السهروردي أن النفس تتصرف في البدن بتوسط الروح الحيواني. فهو مطية النفس الناطقة ومنها يكتسب السلطان النوري. ولولا لطفه ما استطاع أن يبث في البدن. واذا وقعت سدة تمنعه عن النفاذ الى عضو، يموت ذلك العضو. وإذا انقطع الروح الحيواني ينقطع تصرف النفس في البدن[٣٩].

على أن الفكرة لا تجد حلا للتساؤلات التي استدعت وجودها. إذ أن الروح الحيواني جرم مهما بلغت درجة لطافته. فكيف تؤثر النفس عليه وهو جرم؟ وكيف يمكن إقامة وسط بين النور والظلام؟ وهل يفهم من هذه الفكرة أن مسألة الحياة والموت. تتعلق بالبدن ولا تأثير للنفس عليها[٤٠]؟ تلك أسئلة تبقى بدون إجابة قاطعة. ويبدو أن السهروردي قد حاول عبر إستعادة فكرة الروح الحيواني - كما أسلفنا - إيجاد وسيلة يفسر فيها تمكن النفس النورانية من إعمال قواها المختلفة على البدن وهي محاولة للتوفيق لا تخلو من نجاح.

تقتضي العلاقة الشوقية بين النفس والبدن. أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية؛ ولهذا فاضت من النفس على البدن «قوة الغضب بإزاء محبتها لما فوقها»[٤١].
والإنسان قد استوفى قوى النبات والحيوان؛ والنفس الناطقة لها قوتين نظرية وعملية. القوة النظرية تدرك الكليات. والقوة العقلية وجه عقلي للنفس الى البدن ولها أربعة استعدادات: الأول. العقل الهيولاني. وهو الاستعداد الأبعد الذي للإنسان كما هو الحال عند الاطفال. والثاني. العقل بالملكة. وهو حالها عندما تحصل لها المعقولات الأولى ولها تحصيل الثواني بالفكر أو بالحدس.
والثالث. العقل بالفعل. وهو امتلاك ملكة تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شاءت دون الحاجة الى كسب جديد. والرابع. العقل المستفاد. وهو أن تكون المعاني حاضرة بالفعل[٤٢].

ويلاحظ هنا أن السهروردي يكرر آراء المشائين. وهو في **هياكل النور** و**اللمحات** يستمر في عرض ذات الرؤيا حول قوى النفس النباتية والحيوانية. ولا يبدو تمايزه إلا في **حكمة الاشراق** عند

٣٩- أنظر السهروردي **اللمحات** ص ١٦٠. **هياكل النور** ص ٥٣-٥٤. **حكمة الاشراق** ص ٢٠٦، ٢٠٧

٤٠- أنظر ابوريان **أصول الفلسفة الاشراقية**، ص ٢٩٠-٢٩٢

٤١- أبو ريان. **أصول الفلسفة الاشراقية**، ص ٢٨٦

٤٢- أنظر السهروردي **اللمحات**، ص ١١٩-١٢١

عرض رؤيته للإبصار والحواس الباطنة.

فالقوى النباتية تتكون من رؤساء ثلاثة وخوادم أربعة. أما الرؤساء الثلاثة فهم: الغارية وهي المتصرفة في مادة الغذاء لتحليله الى ما يشبه أجزاء المغتذي. والنامية، وهي التي توجب الزيادة المتناسقة في الأجزاء حتى تبلغ النمو الكامل. والمولدة: التي تضمن التكاثر وبقاء النوع. أما الخوادم الأربعة فهي. جاذبة لمدد الغذاء. وهاضمة معدة للتصرف. وماسكة تدخر الغذاء لحين الحاجة. ودافعة للثقل[43]. وتزداد هذه القوى في الحيوان عنها في النبات بقوة محركة. وأخرى مدركة. والمدركات يعددها السهروردي باعتبارها عشرة، خمسة باطنة[44]، وخمسة ظاهرة هي الحواس الخمس: اللمس. وهي قوة مثبتة في ظاهر البدن كله. وهي أهم الحواس الخمس -والأهم غير الأشرف-. والذوق. وهي قوة مودعة في العصب المفروش على جرم اللسان، وهي مدرك الطعوم. والشم. وهي قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ. وهي مدرك الروائح. والسمع، وهي قوة مرتبة في العصب المبسط على سطح باطن الصماخ. وهي مشعر الأصوات بتوسط الهواء، وهي ألطف من وجه أن الأصوات الموسيقية تشوق النفوس الى وطنها الأصلي، وترفعها عن الأمور الخسيسة الدنية الى الأمور العلية السنية[45]. والبصر: وهو قوة مودعة في القصبة المجوفة. وهي أشرف الحواس. وهنا يقدم السهروردي تفسيراً جديداً للرؤيا. يستند الى الاشراق الحضوري على النفس حال ظهور الشيء أمام العين. «فالابصار وإن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر. إلا أن الباصر فيه النور الإسفهبذ». وبذلك يرفض رأي أرباب العلوم الرياضية القائل بأن الابصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات كما رفض قول أرسطو وابن سينا بأن الرؤيا إنما هي انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية للعين[46]. فالنفس هي التي تبصر «ومن جاهد في الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من مشاهدة المبصرات ههنا. فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية بعضها بعضاً. والأنوار المجردة كلها باصرة، وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها»[47].

٤٣- أنظر السهروردي. **اللمحات**، ص ١١٣-١١٤. وكذلك. **هياكل النور**، ص ٥١-.

٤٤- ذلك فقط في **اللمحات** و**هياكل النور** حيث يردد مواقف المشائين

٤٥- أنظر: السهروردي. **اللمحات**، ص ١١٤. **حكمة الاشراق**، ص ٢٠٤.

٤٦- أنظر السهروردي **حكمة الاشراق**، ص ٩٩. ١٠٠. ٢٠٤. ٢١٣. كذلك سيد نصر. **ثلاثة حكماء**، ص ٩١.

٤٧- السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢١٣. ٢١٤

و يرفض شيخ الاشراق تصنيف المشائين للقوى الباطنية و وظائفها، و يرى أنها: الحس المشترك: وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الأول من الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات بأسرها. وهي التي بها الحُكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو[48]. ثم يدمج قوى الخيال، والوهم، والمتخيلة، الواردة عند المشائين في قوة واحدة محلها «البطن الأوسط من الدماغ»[49]. كما ينفي كلياً وجود قوة الذاكرة أو الحافظة. إذ لو كان المنسي في ذاته أو في بعض قوى بدنه لكان حاضراً عنده وهو شاعر به أو كان يشعر به عند طلبه. فالتذكر يتصل بعالم الذكر. وهو «من مواقع الأنوار الفلكية الإسفهبدية فإنها لا تنسى شيئاً»[50].

يتضح من ما سبق أن التذكر والادراك عند السهروردي، لا يستند الى النفس الناطقة. كما هو الحال عند الفلاسفة المشائين. بل تتصل بمواقع الأنوار الفلكية وروح القدس. وتستمد منها المعارف. وإذا كان أفلاطون قد فسر نظرية المعرفة (التذكر) مستنداً الى رؤيته في قدم النفس. ذلك أن حياة النفس السابقة على البدن لابد أن تترك آثاراً بها. والانسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل. وإنما عن شيء لديه عنه بعض المعرفة. بل لديه عنه المعرفة الحقيقة النابعة من عالم المثل الأفلاطونية. فإن شيخ الاشراق ـ وهو يرفض فكرة قدم النفس ـ في حقيقة الأمر لا يفارق النسق الأفلاطوني. فالمعرفة لديه تستند الى إشراق من عقول سامية. وهذا ما يجعل الإدراك الحسي أقرب الى إدراك المعقول منه الى إدراك المحسوس. فموضوعاتها ليست المحسوسات فحسب. وإنما أيضاً الإشراقات التي تنهال على القوى الحسية من العقول المفيضة للأنوار

والنفس تبدأ حياتها عن طريق اتصالها بالجسم. لذا فإنها تدرك شؤون العالم الخارجي عن طريقه بواسطة الإدراك الحسي والتجريد والتعقل. إلا أن اتصال النفس بالجسم هو اتصال مؤقت. والمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التي تمنعها من الرقي الى عالم الأنوار الذي صدرت عنه. فالوجود الحقيقي للأنوار وحدها. لذلك فان المعرفة عن طريق الإدراك الحسي هي طريقة مؤقتة، تسلكها النفس في أولى مراحلها. ثم تسعى للتحرر من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له، ومداومتها على التأمل. أي أن النفس تسعى للخلاص من قلعة الجسد. والسهروردي بهذا الموقف الذي يتخذه ضد فكرة العقل الأرسطية. يتابع الكفاح الذي بدأه الصوفية أمثال المحاسبي

٤٨- السهروردي **اللمحات**، ص ١١٥. ولم يبن وجودها أو وظيفتها في **حكمة الاشراق**.

٤٩- السهروردي. **حكمة الاشراق**، حاشية ص ٢١٠

٥٠- السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢٠٨.

الحلاج والبسطامي. ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح. وهو القول الذي مال إليه فلاسفة المشائين. فمنذ المحاسبي صار علم القلوب مقابل علم العقول، لأن مبدأ النزعة الصوفية تقوم على أساس الدعوة الى أعماق النفس، لا على أساس التدرج في بنية عقلية خالصة[٥١]. بل إن شيخ الإشراق يوجه كتاب حكمة الإشراق لطالبي التأله والبحث. وليس للباحث الذي لم يتأله. وأحكم الحكماء المتألهين هو من يمتلك التجربة الذوقية. «والإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية»[٥٢].

و يذكر السهروردي في التلويحات قصة منام رأى فيه أرسطوطاليس على أستاذه أفلاطون. يحاول شيخ الاشراق عبر هذا المنام الإيحاء بأن أرسطو قد اكتشف الحقيقة التي كان يجهلها في حياته الأخرى. وتراجع عن انتقاداته لأفلاطون. و ينتقل من مديح أرسطو لأفلاطون، ليهاجم الفلاسفة المسلمين من أتباع أرسطو داته. فأرسطو أخبره بأن أحداً منهم لم يصل الى جزء من ألف جزء من رتبة أفلاطون. أما عندما سأله عن البسطامي والحلاج والتستري. فإن وجه أرسطو يستبشر ويقول: «أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً. ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي. وما اشتغلوا بعلايق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن المآب»[٥٣].
يذهب السهروردي الى أن الاشراق يوحد النفس و يلقي اليها المعرفة. وأن مصدر هذا الاشراق رب النوع الانساني (روح القدس) الذي يسميه المشائون العقل الفعال و يقسم السهروردي الموجودات بناء على مدى ادراكها. فالموجود إما أن يكون مدركاً لوجوده. أو غافلاً عنه. فان كان مدركاً. فادراكه اما أن يقوم في ذاته كما هو الحال بالنسبة الى نور الأنوار والملائكة والنفس الانسانية والانواع الأصلية. أو يكون متوقفاً على شيء آخر في علمه بنفسه كالنجوم والنار. واذا كان الموجود غافلاً عن نفسه. فاما أن يكون ظلمة كما هي حال سائر الأجسام الطبيعية. أو يوجد بواسطة مخلوق آخر كما في الألوان والروائح. و يلاحظ أن مقياس التفرقة بين الموجودات هو درجة النور التي تختص بها، والتي هي ذاتها بمثابة الادراك والمعرفة[٥٤].

٥١- هنري كوربان «السهروردي المقتول» في كتاب عبد الرحمن بدوي. شخصيات قلقة في الاسلام، ص ١١٣-١١١.

٥٢- السهروردي. حكمة الاشراق، ص ١٣.

٥٣- أبو ريان أصول الفلسفة الاشراقية، ص ٣٠٣.

٥٤- سيد نصر. ثلاثة حكماء مسلمين، ٩٤.

يهتم شيخ الاشراق بالبحث عن كيفية تخلص النفس من قيود البدن. ففي رسالة أصوات أجنحة جبرائيل - وهي رسالة يغلب عليها الطابع الرمزي - يقول الشيخ للتلميذ: «ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله[٥٥]». والمقصود هنا أن النفس ما دامت متعلقة في البدن فلا يمكن أن تصل الى المعرفة الحقة. و يرى السهروردي أن النفس اذا قويت بالفضائل الروحانية وضعف سلطان البدن» بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحياناً الى عالم القدس. وتتصل بأبيها المقدس. وتتلقى منه المعارف[٥٦]».

والتخلص من نزعات البدن لا يعني الموت. بل قد تحدث سيطرة النفس على البدن في الحياة. وذلك في حالة تطهير النفس بالمجاهدة والتأمل والعبادة. ولعله هنا تتضح معالم الطريق الاشراقي الصوفي. فمرور النفس بضروب من الحرمان والتقشف والزهد والتأمل. يعني أن يصبح المرء سالكاً في الطريق تتقلب عليه الأحوال وترتقي به المقامات. والسالك لا يستطيع الترقي في المقامات دون مرشد. و يلاحظ أن وصف السهروردي لحال المريد والشيخ. والأحوال والمقامات. لا يبتعد عن وصف الطرق الصوفية السابقة عليه. والنفس غايتها التحرر من قيود البدن. والوصول الى الذات الإلهية. إلا أن شكل الفناء عن الذات والوصول الى نور الأنوار. يختلف و يتراوح ما بين حب رابعة العدوية. الى حلول الحلاج. ووحدة الوجود التي ابتدأت بواكيرها مع البسطامي. واكتملت عند محي الدين ابن عربي. أما عند السهروردي فقد اتخذ الفناء الطابع الأفلاطوني. حيث تصعد النفس الى جوار المثل والأنوار. وتحيا متشبهة بها. وربما استطاعت أن تصل الى جوار نور الأنوار فتسعد وتلتذ. وهو لا يقبل فكرة الإتحاد بالله لأن هذا يعني أن نفسين ستصبحان نفساً واحدة. وهما غير متكافئتين. و يورد السهروردي فصلا في حكمة الإشراق[٥٧] عن أحوال السالكين. يلحظ مقاماتهم وتبدل أحوالهم وإشراق الأنوار عليهم بحسب المراتب التي بلغوها في السلوك. فمنها ما يرد على أهل البدايا وعلى المتوسطين بمختلف مراتبهم. الى أول مراتب المنتهين في السلوك. الى أن يصل الى أعظم الملكات. وهي حين ينسلخ النور المدبر عن الظلمات «وإن لم يحل

٥٥- السهروردي. رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي. **شخصيات قلقة في الاسلام.**

٥٦- السهروردي. **هياكل النور**، ص ٨٥.

٥٧- السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢٥٥

من بقية علاقة بالبدن، إلا أنه يبرز الى عالم النور و يصير معلقاً بالأنوار القاهرة». وهذا المقام العزيز حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن أنفسهم، وكذلك النبي عليه السلام حين يقول «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وكذلك أشير الى مقامه في الآية الكريمة[58] «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى»[59]. أما مقام شيخ الإشراق فلا يُشير اليه مباشرة، إلا أنه في درجات الحكمة يضع نفسه في مقام أفلاطون، وهي اشارة واضحة لمرتبته بالقرب من الأنوار القاهرة.

- ٤ -

يؤكد السهروردي على عدم فناء النفس بعد فناء الجسد. فالنفس لا تعدم لإرتباطها بالأنوار القاهرة[60]. وهو يؤكد ذلك في قصيدة شعرية منسوبة إليه قالها قبل مقتله. و يبدو واضحاً تأثره بأشعار للحلاج [61] في نفس المعنى:

قل لأصحابي رأوني ميتاً ... فبكوني إذ رأوني حزنا
لا تظنوني بأني ميت ... ليس ذا الميت والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصي ... طرت عنه فتخلى رهنا
وأنا اليوم أناجي ملأً ... وأرى الله عياناً بهنا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها ... لترون الحق عياناً بيِّنا[62]

إن مصير النفس بعد الموت يطرح مرة أخرى التساؤل الذي أثرناه في بداية هذا البحث عن سبب تعلقها بالبدن، فهي تتعلق بالبدن كي تصل الى المعرفة والكمال. لذلك يرتب السهروردي

٥٨ـ سورة ٥٣ (النجم) آية ٨.

٥٩ـ السهروردي. **حكمة الاشراق**، حاشية ص٢٥٥.

٦٠ـ السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢٢٢

٦١ـ يقول الحلاج:

هيكلي الجسم نوري الصميم ... صمدي الروح ديان عليم
عاد بالروح الى أربابها ... فبقى الهيكل بالترب رميم

٦٢ـ الشهرزوري. **نزهة الارواح** . . . ص ١٣٥.

النفوس الى مراتب متباينة بحسب درجة الكمال التي وصلتها النفس. وهي مراتب تماثل مراتب الحكمة التي سبق الإشارة اليها. على أن هذا الموضوع يطرح إشكالية أخرى، إذ ما هو مصير النفوس التي لم تحقق الكمال خلال رحلتها مع البدن. هنا يستعرض شيخ الاشراق فكرة التناسخ كما آمن به حكماء فارس والهند والصين واليونان، وكذلك ما أقر به (كثرة) من المسلمين ودللوا على دعواهم بآيات قرآنية[٦٣]. كقوله تعالى «كلما أبدلناهم جلوداً بدلناهم جلوداً غيرها»[٦٤] وقوله تعالى «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم»[٦٥]. وكما ورد على لسان الأشقياء في القرآن الكريم «ربنا أمتّنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل»[٦٦]. وكقوله تعالى في السعداء «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى»[٦٧]. و يصل الى القول أن الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور المحض دون نقل. فالنفوس الطاهرة لا تنجذب الى أبدان أخرى لشدة انجذابها الى ينابيع النور[٦٨] وهم الكاملون في السعادة. إلا أن السهروردي وهو يذكر حججاً مؤيدة للتناسخ، وأخرى معارضة له. ينتهي الى القول بأن «الحجج على طرفي النقيض ضعيفة»[٦٩] وهو بذلك لا يغلق الباب أمام إمكانية التناسخ. إذ يبدو أن ثمة عاملين يدفعان السهروردي للقبول بفكرته. فهو واقع تحت تأثير الفكر الشرقي القديم الذي يقبل بالتناسخ كمرحلة تطهير لازمة لخلاص النفوس. كما أنه يحتاج الى تقرير طريقاً عاماً لخلاص النفوس. فكيف يستطيع الأشقياء أن يتطهروا. إنهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروره بقواهم الذاتية. لعلة الحس ونوازعه على النفس وقواها الفاصلة. لذلك يجب أن يهبطوا الى المستوى الذي هبطت إليها النفس تحت تأثير البدن. ثم تتدرج النفس في الترقي بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها حتى تتطهر وتسلك سبيل السعداء[٧٠].

لذا وإزاء إبقاء الباب مفتوحاً أمام فكرة التناسخ دون التسليم بها تماماً. يرسم السهروردي

٦٣- السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢٢٢.

٦٤- سورة ٤ (النساء) آية ٥٩.

٦٥- سورة ٦ (الأنعام) آية ٣٨

٦٦- سورة ٤٠ (المؤمن) آية ١١.

٦٧- سورة ٤٤ (الدخان) آية ٥٦.

٦٨- السهروردي **حكمة الاشراق**، ص ٢٢٣-٢٢٤

٦٩- السهروردي. **حكمة الاشراق**، ص ٢٣٠.

٧٠- أبو ريان. **أصول الفلسفة الاشراقية**،

مصير النفس على حسب درجة كمالها. فالكاملون في السعادة يصلون الى عالم الأنوار المجردة. أما المتوسطون في السعادة فيخلصون الى عالم الصور المعلقة، وهو قسمان قسم مستنير للسعداء، وقسم مظلم للأشقياء الذين حق عليهم العذاب. أو كتب عليهم نسخ أبدانهم.[71] و يؤكد السهروردي أن عالم الصور المعلقة يختلف عن عالم المثل الأفلاطوني. فعالمه قسمان مستنير ومظلم. أما مثل أفلاطون فهي نورية ثابتة.[72]

إن مصير النفس يكمل إطار نظرية الاشراق فهي توضح جلاء أن «لا خلاص لمن لم يكن أكثر همه الآخرةو وأكثر فكره في عالم النور»[73].

يتضح لنا مما سبق أن السهروردي على الرغم من مقتله في سن مبكرة. فقد ترك لنا تراثاً فلسفياً خصباً يجمع بين التواصل التاريخي للفكر العالمي الانساني وخصوصية التجربة الاسلامية بشكل تندمج فيه التواصل بالجدة و الأصالة، حتى أن بعض المفكرين قد تساءل بحق فيما اذا كانت الفلسفة الاسلامية بعماها الأصيل لم تنته بابن رشد. بل بدأت بالفعل بعد موته، حين بدأت تعاليم السهروردي تنتشر في الأصقاع الشرقية من العالم الاسلامي[74].

٧١ـ السهروردي. حكمة الاشراق، ص ٢٣٠

٧٢ـ السهروردي. حكمة الاشراق، ص ٢٢٦.

٧٣ـ السهروردي. حكمة الاشراق، ص ٢٢٦.

٧٤ـ سيد نصر ثلاثة حكماء مسلمين، ص ٧٥.

المراجع

ابن خلكان. أبو العباس **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت. بدون تاريخ. ج ٦.

أبو ريان. محمد علي. **أصول الفلسفة الاشراقية**، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية ط ٢. بدون تاريخ.

ـــــــ. **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار النهضة العربية. بيروت. ط ٢. ١٩٧٣.

بدوي. عبد الرحمن (إعداد وترجمة). **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، وكالة المطبوعات. الكويت. ودار القلم. بيروت. ط ٤. ١٩٨٠.

ـــــــ (إعداد وترجمة). **شخصيات قلقة في الإسلام**، وكالة المطبوعات. الكويت. ط ٣. ١٩٧٨.

ـــــــ (تحقيق). **المثل العقلية الأفلاطونية**، وكالة المطبوعات. الكويت. بدون تاريخ.

الجرجاني. علي بن محمد الشريف. **كتاب التعريفات**، مكتبة لبنان. بيروت. ١٩٨٥.

السهروردي. شهاب الدين. **كتاب اللمحات**، تحقيق أميل المعلوف. دار النهار. بيروت. ١٩٦٩.

ـــــــ. «**مجموعة مصنفات شيخ اشراق**»، (تشمل **حكمة الاشراق، رسالة في اعتقاد الحكماء، قصة الغربة الغربية**) تحقيق هنري كوربان. أكاديمية الفلسفة الايرانية. طهران. ١٣٩٧هـ. المجلد الثاني.

ـــــــ. **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريان. المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة. ط ١. ١٩٥٧.

الشهرزوري. شمس الدين. **نزهة الارواح وروضة الأفراح**، تحقيق السيد خورشيد أحمد إيم. أي. مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدرأباد. الهند. ١٩٧٦. ج ٢.

فخري. ماجد **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ترجمة كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر. بيروت. ١٩٧٤.

نصر. سيد حسين. **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار، بيروت، ١٩٧١.

دور دراسة ظاهرة

الحج

في تدعيم الفكر الاسلامي
في مواجهة المفاهيم الغربية المعاصرة

د. حسن الضيقة

ان القهر العسكري والسياسي والاقتصادي الذي مارسه النظام الغربي المعاصر على المجتمع الاسلامي في القرون الأخيرة. بلغ أوجه في الفترة التي تلت الحرب العالمية الاولى. فقد تمكن النظام الغربي اثناء هذه الفترة من أحكام السيطرة على الجزء الأكبر من المجتمع الاسلامي عبر قواه المباشرة أو عبر القوى السياسية المحلية التي افرزها في سياق القهر هذا. وكان من الطبيعي ان تسمو وتزدهر في ربوع العالم الاسلامي. كافة المدارس الفكرية الموكلة بتبرير وتدعيم وتسويق نظام القهر هذا. طبعاً هذا لا يعني ان الحالة الاسلامية آلت الى الفناء بل انكمشت ململمة جراحها العميقة وجاهدت في استيعاب دروس المعركة الكبيرة التي أدت الى هزيمة العالم الاسلامي أمام جبروت المجتمع الغربي المعاصر ممهدة الطريق لنهضة جديدة. انتقلت تدريجياً من حالات المقاومة عبر هذه النقطة أو تلك وصولا الى حالة الهجوم الشامل وعلى كافة المستويات.

والهجوم الشامل هنا لا يعني بالضرورة احتياج معاقل الامبراطوريات الغربية بوجهيها الرأسمالي والشيوعي بل يعني قدرة العالم الاسلامي على بلورة حركة اسلامية متكاملة قادرة على فرض نموذجها الاسلامي الاصيل على مستوى كافة التحديات التي يواجهها الفرد أو الأمة. ولعل أحد تعبيرات هذه الحركة الاسلامية المتكاملة تدشين العالم الاسلامي بداية جديدة لنشاطه الابداعي التوحيدي في مجال علوم الانسان تعيد مسيرة الفكر الاسلامي الى نصابها الطبيعي متخطية بذلك حالة الوهن والضعف السابقين أو حالة المقاومة السلبية ـ رغم أهميتها الكبيرة في فترة الهزيمة ـ الى حالة من النمو والتفتح الايجابي الذي يسح يوماً بعد يوم مزيداً من خيوط الانعتاق والحرية حول محور التوحيد محور الاسلام. ثم ليتقدم بعد ذلك معلناً الحرب على الفلسفات الوثنية المعاصرة مفنداً إياها. مظهراً تناقضاتها متجاوزاً اياها تجاوزاً توحيدياً خالصاً.

ان تثبيت الحالة الاسلامية والارتقاء بها الى مستوى الامة يضع بين أيدي الجيل الذي نحن منه كثيراً من الخبرات الفكرية والتي تحثنا للعمل على بلورة آفاق عملنا الفكري بما يتناسب ويواكب حركة الامة ونهضتها المباركة.

وليس هناك ما يمنعنا من ان ننكب على دراسة الحالة الاسلامية الصاعدة بالحياة. هادفين الى الاسهام ولو بنصيب في عملية تحرير الشخصية الفكرية للأمة الاسلامية من قيد الفكر الوثني المعاصر على هدى خط التوحيد والعدل. خط العبودية لله والخروج على طواغيت العصر.

ان السموم والآفات والاحتلالات المختلفة التي زرعتها الفلسفات الغربية المعاصرة سواء كانت ليبرالية أم قومية أو اشتراكية أم شيوعية في جنبات الامة الاسلامية: لابد ان تتعمق وتتركز مواجهتنا لها ليس على المستوى العقائدي والفلسفي فقط بل على مستوى تعبيرات حركة الامة ونهضتها في معاقل العلوم الانسانية المختلفة وتفاصيل أبنيتها الجزئية كي نحكم المعركة باتجاهين. الأول سد كافة الثغرات. حتى التفصيلية منها والتي يمكن ان تشكل اماكن تسرب لوحوش الوثنية المعاصرة. والثاني لاستكمال ادوات الصراع الفكري في مواجهة طغيان الفكر الفرعوني المعاصر

من هنا نرى ان تعميق فهمنا لظاهرة الحج. بهدف تكوين أفق موسوعي. يسد ثغرة كبيرة في الذاكرة الفكرية ويعطي للمزاج الابداعي الاسلامي دفعة هامة للأمام تحصيناً لشخصيتنا الفكرية وتدعيماً لقوتها في مواجهة كافة الأفكار الخبيثة التي بثتها الوثنية المعاصرة في ثنايا الجسد الاسلامي حول عقيدته وفكره وشخصيته.

المجتمع التوحيدي «تعريف»

المجتمع التوحيدي، هو المجتمع الذي يستمد من القرآن الكريم اسس وقواعد تكوينه الكلية. ويحاول التواصل مع هذا النص في عقيدته وعباداته، في تشريعاته ونظامه. وفي نظمه الخلقية والسلوكية. كما يستمد المجتمع التوحيدي من القرآن الكريم «منهجاً» و «نظرة» محددتين بهما يواجه هذا المجتمع قضاياه المختلفة. وعلى هديهما يتعامل مع الآخرين. ان هذه العقيدة وهذا المنهج يرودان المجتمع التوحيدي. نظرة معينة للانسان. والامة، والوجود. والكون، والقضايا المختلفة التي يواجهها.

و بذلك لا يكون المجتمع التوحيدي عبارة عن مجموعة «المسلمين»، بل يتخطى ذلك الى حالة اجتماعية تاريخية كلية. تعبر عن نفسها في مختلف المجالات والميادين العقيدية والثقافية والاقتصادية والسياسية والفنية. ان التصور الاسلامي للالوهية والوجود الكوني وللحياة، وللانسان.. تصور شامل كامل. ولكنه كذلك تصور واقعي ايجابي...

ـ «لا اله الا الله»: أي رد الحاكمية لله في أمرهم كله، طرد المعتدين على سلطان الله بادعاء هذا الحق لانفسهم: اقرارها في ضمائرهم وشعائرهم، واقرارها في اوضاعهم و واقعهم.

ـ «ان الحكم الا لله... أمر الا تعبدوا الا إياه.. ذلك الدين القيم»....(يوسف : ٤٠).

ـ «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». (المائدة : ٤٤).

ـ «فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله». (النساء: ٥٩).

ـ «وخلق كل شيء فقدره تقديراً». (الفرقان:٢)

ملاحظات أولية

١- يعتبر المسلمون ان القرآن الكريم. وحي إلهي. يخطط (نظاماً شاملاً) لحياتهم. ولكن المجتمع الاسلامي التاريخي. رأى في «حواره» مع النص القرآني الكريم إطارين/الاطار الاول يشمل مجموع العقائد والكليات والاسس، والاطار الثاني ينطوي على جملة فرائض وتشريعات تفصيلية. وهذا ما يطرح على الباحث سوءلا وهو:

كيف يتعامل المسلمون مع العقائد والكليات والاسس العامة؟

يرى المسلمون ان المشكلة محسومة فيما يخص الفرائض والتشريعات. ولكنه يطرح الاشكال فيما يخص الاطار الاول. أي مجموعة العقائد والكليات والاسس اذ كيف يمكن

للمسلمين في «الزمان والمكان». ان يستدلوا من هذه الكليات، قواعد تفصيلية زمنية؟.

٢- يعتبر المسلمون ان التجربة المحمدية التاريخية، هي الشكل الارقى للحوار ما بين المسلمين وبين كليات النص القرآني الكريم. اذان الرسول بلور وجسد في دعوته وممارساته المختلفة، نهجاً وقواعد تاريخية. اليها يرجع المسلمون في الزمان والمكان ليتشكلوا منهاجاً وعقيدة وسلوكاً بما يسمح لهم بالتواصل مع النص القرآني، بأرقى الاشكال التي عرفت في التاريخ الاسلامي. اذا هنا تتوسط التجربة المحمدية ما بين المسلمين في ظروفهم التاريخية المختلفة. وما بين النص القرآني الكريم. تشريعاً، ومنهاجاً، وسلوكاً. وبذلك يتقدم المجتمع التوحيدي خطوات كبيرة في حل اشكالية العلاقة ما بين الظرفي والزمني والمحدود والخاص (أي التاريخي) وما بين الكلي والمطلق والعام (القرآن الكريم).

يطرح المسلمون سؤالا حول كيفية حل المعضلات التي لم يواجهها الرسول في عمره. وواجهت المسلمين فيما بعد. هنا يرجع المسلمون الى مقولتي: الاجماع والاجتهاد.

٤- الاجماع: «هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر من العصور على حكم شرعي، والاتفاق هو الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل.

٥- الاجتهاد أي الاجتهاد في الظرف والمكان. على ضوء ما تقدم من نص وسنة واجماع. وفق شروط ومقاييس محددة.

الحج كظاهرة

يحتل الحج كفريضة موقعاً اساسياً في بناء وحركة المجتمع التوحيدي، اذ يعتبر هذه الفريضة أحد أركان الاسلام. فالجماعة المسلمة تتعامل مع الحج باعتباره فريضة على كل مسلم ومسلمة الى «يوم الدين»، مهما تغيرت الظروف وتقلبت الاحوال.

«ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً، ومن كفر فأن الله غني عن العالمين» (سورة آل عمران:٩٧).

ويتواصل الحج مع منظومة عبادات لدى المسلمين، تبدأ بالصلاة. وتتوج بالحج الا ان هذه العبادات المختلفة، رغم ما يجمعها من خصائص مشتركة، يبقى لكل منها خاصيته وفرادته، التي تتطلب من الباحث والعالم إعمال الفكر من أجل تحديد هذه الفرادة والخاصية. لذا فالحج. كظاهرة يمكننا القول انها في الوقت الذي تندرج فيه ضمن نظام أعم من العبادات تحمل منطقها وقواعدها ووظائفها المميزة. الا اننا معنيين في الوقت نفسه بكشف أبعاد وخصائص وسمات هذه

هرة بالذات لجهة منطقها الذي تتواصل فيه مع غيرها من العبادات من جهة، ولجهة فرادتها
زها من جهة اخرى.

ان هذه المنظومة من العادات تتبدى للوهلة الاولى بالنسبة للباحث، على انها مجموعة عادات
ية متناثرة، لا يجمعها جامع. وبالتالي، فبامكاننا مواجهتها معرفياً، كممارسة فردية. انطلاقاً
، منهج نفسي-ثقافي نظراً «لطبيعتها» هذه أو على انها امتداد لتجربة مجتمع في مرحلة معينة من
اريخ، على المستوى الايديولوجي. وبالتالي فاننا اما ان نعتبرها ظاهرة تاريخية، انتهت بانتهاء
رحلة التي ولدتها، وأما ان نعتبرها استمرار لبعض الشعائر والمعتقدات التي كانت سائدة في
حلة معينة من تاريخ المجتمع الذي ولد هذه الممارسة.

ولكن مراجعة دقيقة لمعطيات الواقع المعاش من قبل المسلمين وغير المسلمين من جهة،
معطيات الحقب التاريخية المختلفة، التي مرت بها المجتمعات الاسلامية وغير الاسلامية، تكشف
ان ظاهرة الحج. تتسم بالاستمرارية التاريخية من جهة، وبتعدد الابعاد الاجتماعية التي
طوي عليها هذه الظاهرة من جهة أخرى بحيث تغدو هذه الظاهرة، احدى الظواهر الاساسية
ي تتكثف فيها وعبر أشكالها المختلفة المنطق العام أو الاوليات العامة التي تنتظم البناء
جتمعي التوحيدي بكليته، من عقائد، وفقه، واقتصاد، وسياسة. وفنون. ومعاناة، فردية وجماعية
اشة.

أي انها ظاهرة متعددة الابعاد. يمكننا أن نطال بالدراسة لها البعد العقيدي والاجتماعي.
اقتصادي والسياسي، والنفسي، والجمالي. كما يمكننا ان نخطو خطوة اخرى من أجل تحديد
ة هذه الظاهرة والعناصر المختلفة المكونة لهذه الظاهرة في «ثبوتها» وحركيتها، في شكلها
ضمونها.

ومن جهة أخرى، يمكننا انطلاقاً من الحيز الذي تحتله هذه الظاهرة في البناء الاجتماعي
ام. وانطلاقاً من جملة العلاقات والممارسات والاسس المتميزة التي تطبع هذه الظاهرة، ان نبين
ور الخاص والمميز الذي تقوم به هذه الظاهرة في وجود واستمرارية المجتمع الاسلامي ككل.
ستمرار «الحالة الاسلامية»، على مستوى الافراد والجماعات من جهة اخرى. في مجتمع تاريخي
د يحتضن هذه الظاهرة.

ان ما تقدم، يسمح لنا بالتحرر من المناهج السائدة، في ميادين علم النفس الغربي والتي ترى
ظاهرة الحج ظاهرة عبادية فردية ومنفصلة عن ميادين الحياة الاخرى وتعيش على هامش البناء
جتماعي، للجماعة المسلمة كي نتعامل مع هذه الظاهرة بوصفها احدى الركائز المكونة لمختلف

السمات والخصائص والبنى التي تشكل مجتمعة، البناء الاحتماعي الكلي للجماعة المسلمة.

ان احالة هذه الظاهرة الى مجموعة طقوس وشعائر تمارس من قبل العجائز والاميين في كثير من الكتابات الاحتماعية أو في الرأي الشائع، تكشف لنا رؤية ايديولوجية خاطئة وعدائية في آن معاً، تحاول تجزيء هذه الظاهرة واختزالها الى معطىً ثقافي أو «تراثي»، يتوضع داخل طيات البنية الثقافية العامة للمجتمع.

وتذهب المدرسة الماركسية من جهة والمدرسة الاجتماعية الفرنسية من جهة آخرى (أوغست كونت، دوركهايم) الى أبعد من ذلك حيث ترى الماركسية هذه الظاهرة مخلفات وعي غير علمي ينتمي الى حقبة تاريخية ماضية وهو يستمر بحكم العادة أو التأخر و يلعب دور معيق للنمو الفكري العام، و بالتالي يجب العمل على تدمير هذا النمط من الظواهر.

وهذا ما يؤدي عند إتباع هذه المدرسة أو المتأثرين بها الى منزلقين خطيرين:
الأول وهو ذو طابع فكري يعمل على طمس وتغييب أبعاد هذه الظاهرة. والثاني وهو ذو طابع ايديولوجي سياسي تتولد منه مواقف وممارسات سياسية ذات طابع عدائي في مواجهة المسلمين. أما المدرسة الاحتماعية الفرنسية (أوغست كونت، دوركهايم...) فترسي منهجاً معيناً يرى في هذه الظاهرة أما وعياً غير علمي أو فكراً ذا طابع قهري تفرضه المجتمعات على أفرادها، وما يؤدي اليه ذلك من عملية اغتراب وفسخ لشخصية الفرد في مواجهة القهر الاجتماعي العام. ان تبني هذه المناهج، أو الاستناد اليها في دراسة ظاهرة الحج، يجعل من الباحث أو المفكر آداة طيعة تعمل على ابعاده عن رؤية الواقع كما يعبر عن نفسه فعلياً بعيداً عن كل تصور مسبق للمعطيات التاريخية، بدلا من ان يكون دعامة أساسية باتجاه كشف الممارسة التاريخية التي تعيشها وتبنيها المجتمعات.

التزود بمنهج ومفاهيم وادوات صالحة للعمل البحثي

بعد التوصل الى وضع تصور ومنهج ملائم لدراسة الظواهر المختلفة التي يحتضنها المجتمع التوحيدي، او الحالة التوحيدية (في حال عدم وجود مجتمع توحيدي متكامل) وما يستتبع ذلك من تطوير و بناء مفاهيم وادوات منهجية تسمح لنا بالتقاط وتفسير مختلف عناصر وجزئيات الظاهرة التوحيدية (منها الحج). علينا ان نتقدم خطوة أخرى. من أجل معرفة ما تقدم، كما يمارس و يعاش و يعمل في الواقع التاريخي. حيث تأخذ الظاهرة التوحيدية (الحج) أشكالها المحددة ومضامينها المميزة، في الزمان والمكان. وفقاً للخصائص المميزة للمجتمع الاسلامي المعني بالدراسة.

ففي الواقع التاريخي، على اختلاف حقبه. تأخذ هذه الظاهرة بالتداخل والتفاعل والصراع مع معطيات وظواهر أخرى متعددة، مشدودة الى أثر ومرجعيات تاريخية مختلفة، تتعايش وتتصارع وتتكيف النسق التوحيدي العام.

فالانتماءات العصبية، والاقوامية، والسلطوية، وغيرها من الظواهر، تفعل فعلها في الواقع المعاش، باتجاه الانفعال او الفعل في علاقتها بالظواهر التوحيدية المختلفة على مستوى الفرد، والجماعة، والامة، مما يعطي لهذه الظاهرة لونها المجسد.

بهذا نكون قد تمكنا من جهة، من بلورة أدوات نظرية ومفهومية قادرة على ضبط ومعرفة واقع الظاهرة وحركيتها، كما تحصل في التاريخ، بكل ابعادها وبكل تناقضاتها المعاشة في مرحلة تاريخية محددة. وبذلك نكون قد اقتربنا من امكانية صياغة استنتاجات مقاربة ومعبرة عن واقع التجربة أو الظاهرة موضوع الدراسة.

ان هذا الجهد يسمح للمسلمين بمواجهة انفسهم، عبر مواجهة تجربتهم التاريخية الخاصة بالتحليل والتقييم. فالتجربة التاريخية للمجتمع الاسلامي ليست ذات طابع مقدس، كما أنها بالمقابل ليست تجربة منحرفة خارجة على المرجعية التوحيدية. فمما لاشك فيه ان التجربة التاريخية للمجتمع الاسلامي مرجعها الأساسي النموذج التوحيدي، أما فيما يتعدى ذلك فان هذه التجربة تجاذبها نماذج اختلالية عدة (الملك، القهر، الفساد، الظلم، العصبية...)، والتعمق في فهم أبعاد وخلفيات هذا الواقع يفسح في المجال واسعاً، لاستخلاص الدروس الفكرية والمنهجية والسياسية بما يخدم متطلبات النهضة الاسلامية المعاصرة على طريق تواصلها مع النموذج التوحيدي وتصفية اسباب الاختلال والتحلل العائدة الى تجربتها الخاصة قبل أي شيء آخر. فمع قناعتنا الكاملة بأن الوضعية الراهنة للمسلمين، تتحكم بها أساسا علاقات السيطرة الدولية، الا ان مشروع النهضة الاسلامية يجد نفسه مسؤولاً في آن معاً عن مواجهة المستعمر ومواجهة الاختلالات العائدة الى التجربة التاريخية الاسلامية. ان وضع اليد على نقاط الضعف والانحراف، لا يضر الاسلام بشيء بل يحرر المسلمين من كثير من الأوثان والانحرافات التي لازمت تجربتهم التاريخية الرائدة. والتي أوجدت فيها ندوباً سمحت لمشاريع القهر الخارجية بالنفاذ وايجاد التربة الملائمة لتأسيس قواعد سيطرتها داخل المجتمع الاسلامي نفسه.

الحج ظاهرة عالمية

عند كل ديانة من الديانات. أماكن مقدسة يؤمها اتباع الديانة وفق تقاليد وطرق وآداب

محددة، وفي مناسبات مختلفة. فالديانة اليهودية ومن بعدها الديانة المسيحية، تعتبران بيت المقدس وما حوله من آثار ومشاهد، مركزهما الروحي الاصيل.

فقد جاء في «دائرة المعارف اليهودية»[1] مايلي:

«ان الحج الى بيت المقدس الذي كان يدعى بالزيارة يؤدى في زمن ثلاثة أعياد (وهي عيد الحصاد. وعيد الفصح، (اليهودي)، وعيد المظال، وكان الحج فريضة على جميع اليهود، باستثناء الصغار الذين لم يبلغوا الحلم، والاناث، والعميان.. وكانت الشريعة الموسوية توجب على كل «حاج أو زائر» ان يأخذ معه «تقدمة للرب»... وهناك مشاهد وصرائح وأمكنة. يشد اليها الرحال في كل قطر وبلد».

كذلك في الديانة المسيحية، فان الحج[2] «اسم للرحلة التي يقوم بها الانسان لزيارة المشاهد المقدسة، مثل مشاهد الحياة الدنيوية لسيدنا عيسى (عليه السلام) في فلسطين، أو مراكز زعماء الدين المقدسة في «روما» أو الامكنة المقدسة التي تنسب الى المقتولين من الزهاد، و الشهداء».

«وقد جاءت زيارة مشاهد روما من القرن الثالث عشر على حساب زيارة الارض المقدسة. وإن لم تنقطع زيارة الارض المقدسة بتاتاً، وكانت «روما» المدينة التي تلي بيت المقدس في الاهمية».

أما الديانات الهندية، كالبوذية والبرهمية، فقد كثرت فيها المشاهد والمعابد «وأكثر هذه المشاهد والامكنة المقدسة على ساحل النهر «الغانج» المقدس، يجتمع فيها أهل البلاد في عدد هائل للإغتسال في النهر المقدس، ومنها ما يجتمعون فيها سنوياً. أو عدة مرات في السنة..».[3]

ان ظاهرة الحج والزيارة لدى كل من هذه الديانات وغيرها، يتميز بخصائص وسمات معينة انطلاقاً من الموقع الذي تحتله في النظمة العامة للديانة المعينة، كما تلعب هذه الظاهرة في كل من هذه الديانات والامم او الشعوب التي تعتنقها ادواراً متعددة تطال مختلف المستويات والبنى الاجتماعية التي تشكل مجتمعة البناء الاجتماعي العام.

الحج في المجتمع التوحيدي

«وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً. وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق. ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير. ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق».[4]

المنظومة الفقهية الضابطة

ان القيام بالحج، ليس أمراً عفوياً يقوم به المسلم كيفما اتفق، انطلاقاً من قناعاته الفردية أو تأثراً بالمناخ الحقوقي والقانوني الذي ينظم العلاقات الاجتماعية المختلفة في البلد الذي يعيش فيه. ولا انطلاقاً من العرف الذي يحكم القبيلة أو الطائفة التي ينتمي اليها.

فالحج تحكمه منظومة فقهية تفصيلية، يتعامل معها المسلمون على انها شروط إلهية ورسالية، لا يحق للفرد أو الجماعة أو الامة، في أية مرحلة من مراحل التاريخ وفي أية بقعة من بقاع الارض، أن يجروا أي تعديل عليها، مهما كان الموقع الذي يتبوؤنه في السلطة وفي الحياة العامة.

انها نظمة فقهية متكاملة، يحكمها منطق متكامل مقصود بذاته فيما يتخطى ارتباطات الافراد والجماعات والشعوب. هذه النظمة الفقهية، سواء درسناها في كلياتها أو جزئياتها، نجدها تتضافر وتتفاعل لتعطي للظاهرة بعداً فقهياً توحيدياً يتجاوز مجموع انفعالات وقناعات وممارسات الذين يحجون. دون ان يشكل بذلك قطيعة أو حالة تعارض وانقطاع مع فعل الحج هذا، بل تشكل هذه النظمة، نقطة بداية ووصول لحالة «الفطرة البشرية» التي تشكل المنظومة الفقهية المذكورة «نموذج قياس» بالنسبة لها، تعيد على أساسه وزن سلوكها الخاص والعام انطلاقاً منه ورجوعاً اليه. اذ بذلك يعتقد المسلمون. انهم يسيرون على الطريق المؤدي الى نمو وازدهار شخصيتهم وحياتهم عبر التاريخ وفق النهج والرؤية التوحيديين.

ان التعمق في فهم معاني ودلالات المنظومة الفقهية الناظمة لظاهرة الحج، له فوائد معرفية جمة فيما يخص مختلف فروع المعرفة الانسانية المتعلقة بالقانون: فلسفة القانون. علم القانون، علم السياسة، علم الاجتماع القانوني، القانون التاريخي المقارن...

فقلسفة القانون الغربي والوضعي عموماً، تستند في أساسها الى مبدأ القوة والغلبة الزمنيين.

فالقانون في التحليل الأخير، هو فرض الحدود والتوازن على قاعدة قوة زمنية ما. قبيلة كانت أو فئة إجتماعية ما. أو سلطة ملك أو دولة ما. أي أن الاختلال متضمن في نقطة الانطلاق هذه، لان الحدود المفروضة هنا هي حدود القوة الزمنية القاهرة. و«التوازن» المفروض. هو توازنات مصالح القوى الغالبة بحيث يغدو مبدأ المساواة هنا متعلقاً بمعطى تجريبي زمني، يطرح نفسه ناظماً لمباديء كلية عامة. فالوحدة هي شأن تابع لمعطى أصيل أساسه التجزيء والغلبة بالقوة. بينما نجد بالمقابل ان الاسلام يطرح التوحيد والوحدة كأصل وكهدف. فالوحدة في المفهوم الاسلامي، ليست وحدة القوة الجزئية الغالبة على الأجزاء والمتحكمة بها. بل هي وحدة المدار التكويني للانسان

والاختلال هو العنصر الطاريء عليها. وهده الوحدة التكوينية ليست قهرية لأن لحمتها لا تقوم على أساس تجزيئي بل تتعلق بتجليات المحور التوحيدي منذ البداية.

يترتب على ما تقدم، إعادة فتح النقاش حول كثير من الموصوعات الفكرية السائدة على المستوى العالمي حول أسس التشريع وموقع الانسان منها. وحول تاريخية النظم القانونية وعلاقتها بحركة الناس والأمم في الزمن الوجودي المعاش.

ان ديمومة النظم الفقهية الاسلامية وثبات مدارها. هي الوجه الآخر لديمومة السعي للانعتاق من ذل العبودية. فالتشريع الاسلامي بهذا المعنى، يطرح ثوابت للانعتاق من الوحدة الوثنية على طريق الوحدة التوحيدية ان جاز التعبير. فالثبات بهذا المعنى هو عين الحركة الآيلة الى دفع الانسان نحو التعلق بقيم التوحيد المتعالية، «يا أيها الانسان، إنك كادح الى ربك كدحا فملاقيه».

البعد العقائدي: التوحيد والتنزيه

يرسي الاسلام كعقيدة في وعي وممارسةأتباعه، «تصورا» للخالق مفاده ان الله متعال عن كل الصفات والتشبيهات التي يمكن ان تتراءى للمسلم في تجربته وواقعه المعاش اي ان الله لايمكن تجسده وفق شكل او مظهر محدد. وهذا ما يقابله بالنسبة للانسان ان يركن الى علاقة مع الله لا توسط فيها، مهما كان الشكل الذي يمكن ان ياخذه هذا التوسط: صور، أصنام. هياكل، طبقة كهان، أو أية فئة بشرية بعينها سواء اتخذت شكل فرد أم طبقة أم طائفة أو أي شكل مجتمعي آخر. وهذا ما تؤكده الاية التي تقول: «وإذا سألك عبادي عني فاني قريب. أجيب دعوة الداع إذا دعان. فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون» (سورة البقرة: آية ١٨٦).

ان الاسلام يفرض على اتباعه ضمن هذا الفهم، مستوى من التجريد بالنسبة لاي واقعة بعينها تسمح لهم بالانعتاق والتحرر من أي من الوقائع الطبيعية والبشرية بغرض التواصل مع «الواحد المتعال». عن أي من مخلوقاته. ولكن هذا التعالي المطلق. لا يحيل الخالق الى معطى مفارق ومفصول عن الوجود. بل ان آياته مبثوثة في الوجود كل الوجود. ومن هنا يبدأ المسلم في إقامة علاقة توازن ـصراع ـ توحيد مع محيطه الطبيعي والبشري. دون أن يجعل من أي من هذه المظاهر. نقطة قياس متعالية. بل يرى فيها الحسي والزمني والمتغير والجزئي الذي يتوازن و يقاس الى المثل الاعلى اللامتناهي...

وبحكم ان الله هو المطلق اذن الطريق أيضاً لا ينتهي، هذا الطريق طريق الانسان نحو الله هو اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد حطوات على الطريق من دون ان يجتاز هذا الطريق.. أي إنه ترك له (للانسان) مجال الابداع الى اللانهاية، مجال التطور التكاملي الى اللانهاية...»[٥].

في هذا المناخ العقائدي، تندرج جملة الشعائر التي يقوم بها المسلمون، تقرباً وتعظيماً لله وحروجاً على كل ما يتعارض و يعيق هذا المسار التوحيدي. فالقيام بالشعائر ليس تعظيماً لشيء بعينه، بقدر ما هو تقرب الى الله تعالى: «ذلك. ومن يعظم شعائر الله. فانها من تقوى القلوب». (سورة الحج: ٣٢).

بهذا المعنى تأخذ شعيرة الحج معنى وسلوكاً توحيدياً شمولياً يمارسها المسلم بالشكل والمعاناة. بسلوكه السياسي والاقتصادي، بنظرته لنفسه وللاخرين...

الحج عامل تزكية وتوازن نفسي وعقلي وعاطفي

-«والدين آمنوا أشد حباً الله» (سورة البقرة: ١٦٥).
-«قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترصونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله، فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين». (سورة التوبة: ٢٤).

ينظر الاسلام الى الانسان-بالمعنى الفردي والجماعي- باعتباره مشدوداً دائماً الى جملة العلاقات والمواقع الاجتماعية التي تحيط به، فالانسان ليس «مجرد ومطلق حارج عن النظام المادي والعلل والعوامل العينية والعلمية... ولكنه (أي الانسان) يستطيع استغلال الجبر الطبيعي والوراثة والتاريخ والمجتمع و يكون مدبر الدنيا المادية، أي صاحب السيادة على الوجود. و يقطع هذه المسيرة العلمية من «التراب» الى «الله»... وفي هذا المسير تجد فلسفة بناء الذات وجهتها وفلسفتها. ليس بناء الذات في الاسلام «رياضة سلبية». لكنها، «تربية إيجابية»».[٦]

ان الحج كسلوك فردي وجماعي، يمكن ان يندرج ضمن هذه الوجهة التي تحاول تحويل وضع الانسان المسلم من ظاهرة سلبية تكون محصلة لولائه العائلي أو الطبقي وما شابه من علاقات إجتماعية مختلفة، الى ظاهرة إيجابية قادرة على إستيعاب وضعيتها هذه وتخطيها، إنطلاقاً من عقيدتها التوحيدية ومن المؤسسات التوحيدية المختلفة التي تشكل دوائر متكاملة ضمن المسار نفسه.

بهذا المعنى يحتل الحج موقعاً متميزاً في عملية بناء الذات المسلمة، بموجب أهداف محددة ووسائل تاريخية محددة.

فالحج توجه توحيدي يحاول إرساء علاقات وممارسات محددة تتخطى حدود العلاقات والممارسات التي يعيشها المسلم في مجتمع ومحيط معيين.

فعندما يأخذ المسلم قراراً بتأدية فريضة الحج، يكون قد دخل في مسار سلوكي يحتم عليه اتخاذ جملة من القرارات الواعية. تبدأ بتنفيذ شروط القيام بالحج وما يستلزمها من دفع الزكاة والخمس. والبدء بمراقبة حازمة لسلوكه اذ يضع نفسه في موضع المراقب من قبل نفسه والجماعة المحيطة به. هذا المناخ الجديد يلاحقه، من لحظة توجهه. الى الحج وفي أثناء الحج وفي المرحلة اللاحقة والتي تمتد الى آخر العمر[٧] في مجمل علاقاته مع الناس.

ان هذا القرار الواعي بتأدية فريضة الحج، يستتبع جملة من الممارسات الواعية في مراحل الحج المختلفة.

ان السفر وما يمكن ان يكتنفه من متاعب، وهجر لمجمل العلاقات العائلية والاجتماعية المختلفة. التي يكون قد استقر عليها المسلم. تخلق في نفسه مناخاً جديداً. متحرراً من ضغط الولاءات المعاشة، ومنخرطاً في عملية معاناة تحررية تضع عبوديته لله من جديد في الموضع الاول وذلك في مواجهة العبادات الوثنية المختلفة» من سلطة ومال وجاه...

. ففي الاحرام، ينزع عنه ثيابه، و يتخفف في الملبس مجارياً بذلك كافة الحجاج الاخرين، الى أي مجتمع انتموا، والى أية فئة انتسبوا. ونزع الثياب هنا كشكل ذو دلالة رمزية. تؤكد نزع الملبس والامتياز السلطوي أو المالي الذي يرمز اليه. مؤكداً انتماءه الى الله وتساو يه المطلق مع باقي المسلمين، وكذلك امتناعه عن جملة من الاحتياجات النفسية والبيولوجية (المجامعة، والزواج) تركز في ذهن المسلم مفاهيم التوازن والقدرة على التحمل والحرمان، والقدرة على التضحية والايثار وتصليب الارادة والجسد في وجه احتياجاته المادية والنفسية المختلفة. أي بجملة تأكيد وممارسة نهج تربوي، فردي وجماعي، على قاعدة التوحيد. قادر على تجاوز الحالة السلبية التي يعيشها الانسان تجاه حاجاته وممتلكاته وحالاته المختلفة.

وفي الحج؛ تنمية وتطوير للطاقات العاطفية الايجابية نحو الاخرين. وتأكيد لقدرة الانسان على تجاوز عواطفه الفردية والتضحية بها من أجل المجموع. تلك هي دلالات قصة ابراهيم الخليل وزوجته هاجر. والتجربة التي خاضاها في مراحل مختلفة في الهجرة الى هذا المكان النائي (مكة). وفي سعيها لايجاد الماء، وفي قراره بذبح ولده إسماعيل...

استحضار التاريخ والتواصل مع الخط التوحيدي فيه ومغالبة الخط الوثني:

قصة إبراهيم الخليل في القرآن:

«ولد إبراهيم في بيت سادن من أعظم سدنة البلد. ينحت الاصنام و يبيعها و يقوم على الهيكل الكبير، و يتصل به عن طريق العقيدة، وعن طريق الخدمة....

ولكن في المناخ السلطوي الوثني، قام إبراهيم بتحطيم الاصنام... وماتبع ذلك من أحداث[٨]... أدت الى رحيله الى بلاد الشام... ومن ثم أمر بالتوجه الى واد ضيق. أحاطت به الجبال الجرداء من كل جانب، وقسا فيه الجوع، يؤمر بترك زوجته والمولود الصغير.. و يرضى المحذور والامر الواقع. فيغلب على الطفل العطش. مما يدفع الام للبحث عن الماء، معتبرة ان «البحث عن الاسباب لا ينافي الايمان والثقة بالله. فهي مضطربة في غير يأس. ومؤمنة في غير تعطيل وتواكل.[٩]

ان حركة هاجر هنا، مزيج من الايمان والثقة بالله والاتكال على النفس والمجاهدة بحثاً عن الماء.

في هذه القصة دلالات متعددة. نفسية وعاطفية، تلحظ في أوج تفتحها واشتغالها على يد امرأة في أرض نائية مجدبة.

كذلك في قصة نية ومبادرة ابراهيم لذبح ابنه اسماعيل، ثم افتدائه. «اذ لم يكن المقصود ذبح اسماعيل. انما كان المقصود ذبح الحب الذي ينازع الحب الالهي و يقاسمه. وقد ذبح (هذا الحب) بوضع السكين على الحلقوم. اما ولد اسماعيل ليعيش و يزدهر و ينسل، و يولد في ذريته آخر الانبياء».[١٠]

ان مختلف القصص التي وردت في القرآن تعكس خط التواصل الذي أرساه الاسلام فيما بين الدعوة المحمدية وخط التوحيد والخروج على الوثنيين و على التسلط وعبادة الاوثان. سواء اتخذت شكل حاد أو شكل نشر.

ان خط التوحيد في نظرته للتاريخ ـ كما تعبر قصة ابراهيم وغيرها ـ يرسي منهجاً واضحاً قائماً على عدم وجود انقطاع كلي فيما بين مختلف الحقب التاريخية التي مرت بها البشرية. فلا ينظر الاسلام الى نفسه على انه انقطاع كلي وبوعي عما سبقه من تجارب ووقائع تاريخية. بل يعتبر نفسه تكملة وتتويجاً لخط الصدام والصراع مع مختلف المؤسسات والقوى والاعراف والعادات التي

حاولت ان تضرب خط التوحيد لترسي خط الاشراك والوثنية الذي يعبر عن نفسه بأشكال عدة تلتقي حول جعل فرد أو وثن أو جماعة محددة مركز الكون ومصدر سلطته.

ان الرؤية الاسلامية لحركة التاريخ على ضوء ما تقدم ترفض عملية تحقيب التاريخ الى مراحل متميزة نوعياً انطلاقاً من مقياس تجزيئي ما، يؤدّي الى جعل كل مرحلة لا حقه نفياً للمرحلة التي سبقتها، كما يؤدي الى رسم خط تطوري لحركة التاريخ على قاعدة المميزات التي استجدت على واقع التجربة الصناعية في المجتمع الغربي المعاصر.

فالمدرسة الماركسية ترى في مستوى تطور القوى التقنية معياراً للتقدم والتأخر والمدرسة الاجتماعية ترى ان الحالة الفكرية مقياس لخط التطور التاريخي.

وعلى قاعدة ما تقدم ترسي نظرة احتلالية لمقاييس التقدم والتقهقر. تفصل بين مقاييس العدل ومقاييس القوة (التكنولوجيا، العلوم). لتذهب أبعد من ذلك حيث تجعل مقاييس العدل ملحقة بمقاييس القوة. أو تابعه لها. من هنا نفهم تحول هذه المدرسة تدريجياً الى آداة بيد المجتمعات الصناعية في مواجهة المجتمعات المستضعفة. تعمل على تبرير ما تقوم به الأولى من تخريب بحق المجتمعات الأقل تطوراً على مستوى القوة والثروة.

حتى ان المرء يشك فيما اذا كانت الفلسفات الغربية المعاصرة. قد استنبتت المقاييس التي يمتاز بها المجتمع الصناعي. وجعلتها ميزاناً للحق والعدل أي جعلها هي وعد لها هي بالذات. من هنا نجد سهولة تحول هذه الايديولوجيات الى لغة تبريرية لعنف المجتمعات الصناعية في مواجهة المجتمعات المستضعفة. ألم يحتل نابليون مصر تحت شعارات الثورة الفرنسية؟ ثم ألم يجتاح الاتحاد السوفياتي أفغانستان تحت شعار التقدم والاشتراكية؟.. ان هذه الفلسفات تأكل شعاراتها أثناء الطريق بعد ان تكون قد جعلت منها ترسا حصيناً تحمي به نفسها. فمبدأ المساواة في الفكر الليبرالي ومبدأ ضرب الاستغلال في الفكر الماركسي. يتم التهامهما من قبل هاتين المدرستين على طاولة الآلة وحرية السوق. فالمساواة والحرية هنا، هما حرية مالك الآلة ومالك السوق...

لا يمكن بأي حال من الاحوال ان يتصالح الفكر الاسلامي مع هذه الفلسفات. اذ لا يمكن بحال من الاحوال ان ينظر المسلمون الى المجتمع الفرعوني على انه متقدم عن مجتمع ابراهيم الخليل. بسبب القوة المدنية والمالية التي يتمتع بها المجتمع الفرعوني.

كما لا يمكن للمسلمين ان يروا في المجتمع العباسي وقبله الأموي نموذجاً متقدماً على نموذج دولة المدينة التي أسسها رسول الله. لا لسبب الا لأن هذين المجتمعين متقدمين مادياً وتقنياً بما لا يقاس مع مجتمع المدينة. فالمسلمون يرون في دولة الرسول الكريم نموذج القياس الذي تقرأ على

ساسه التجارب اللاحقة وبغض النظر عن مقدار القوة التي تملكها أي منهما.

هنا يبقى مقاييس العدل والتوحيد والتقوى، هي العنصر الثابت في قراءة طبيعة انشداداتها. لبعاً هذا لا يعني بأي حال من الاحوال، ان الاسلام يطرح تناقضاً مبدئياً وعلى الدوام مع لمقاييس الأخرى.

بل حل ما في الأمر انه ينظر الى ميزان التوحيد على أنه المحور الناظم والمهيمن والمتحكم وازين القوة التي تقرأ على قاعدة خط التوحيد والعدل. فهي أما متواصلة معه أو مختلفة عنه أو متناقضة له. وبذلك يمكننا ان نفهم لماذا ينظر المسلمون الى تجربة المدينة على انها مقياس قراءة لتجارب اللاحقة لها باعتبارها متقدمة بمقياس العدل والتوحيد رغم كونها متخلفة بمقاييس المدنية والقوة المادية.

وبذلك يكون الاسلام قد قدم تصوراً لا يعدر بأي حال من الاحوال بأفراد المسلمين أو بكتاب الامة الاسلامية أو بعالم المستضعفين على المستوى العالمي.

لهذه الاسباب نقول ان الاسلام لا ينفي ما قبله وبالتالي لا ينفي ما دونه. بل يخلق عند اتباعه رؤية ومنهاجاً في التعامل مع الوقائع والاحداث تسمح لهم بعملية فرز التجربة التوحيدية عن لتجربة الوثنية، وتمثل واستيعاب المسلك التوحيدي ونبذ المسلك الوثني.

مما يبرز هذا النهج وهذه الرؤية ما كان عليه الحج عشية الدعوة. وكيف تعامل معها لاسلام،. «فمن ذلك ان قريشاً لم يكونوا يدخلون عرفات مع الحجيج. بل يقفون في الحرم. ويقولون: نحن أهل الله في بلدته وقطان بيته. ويقولون نحن الحمس وما ذلك الا ليتميزوا عن سائر الناس، ويحافظوا على مركزهم الجاهلي. وعلى ما كانوا يتحيلونه من سمو وإمتياز. فابطل الله هذا الامتياز الجاهلي. وأمرهم بان يعملوا كما يعمل الناس. ويقفوا بعرفات وقال: «ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس»[11] (سورة البقرة: ١٩٩).

ومن سمات الحج في الجاهلية. انه كان عيداً من أعيادهم. ومكاناً للمفاخرة بالانساب لقبلية ومآثر الاباء. وللهو والخصام. فرفض القرآن ذلك في الآية التي تقول «فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج» (سورة البقرة: ١٩٦).

ان هذا المنهج في مغالبة المنحى «الإشراكي» تبدو جلية. فيما أرسى من ممارسات معينة ونبذ أخرى كانت سائدة. بهدف رسم مسار توحيدي خالص للحج بهدف تخليد تجربة ابراهيم ومآثره. وتجديد لدعوته وتعليمه. عقيدة وممارسة.

هذا التواصل مع الخط التوحيدي السابق للرسالة الاسلامية. نجد له استمراراً بعد ثلاثة عشر قرناً في تجربة الحج لدى المسلمين في القرن العشرين. ففي توصيف لمحمد أسد حول تجربته في الحج يقول: «... واذا وقفت على رأس التلة احدق الى أسفل نحو سهل عرفات العائب عن ناظري. شعرت كأن رقة الارض أمامي، التي كانت ميتة منذ لحظة. قد دبت فيها الحياة من جديد بتلك التيارات من الانفس البشرية التي مرت عبرها، وأمتلأت بالاصوات الغريبة تصدر عن ملايين الرجال والنساء الذين مشوا أو ركبوا ما بين مكة وعرفات في أكثر من ألف وثلاثمئة حجة... ان أصواتهم وخطواتهم وأصوات حيواناتهم، وخطواتها، تستيقظ وتسمع من جديد: اني اراهم يمشون و يركبون و يتجمعون. كل تلك الملايين من الحجاج بثيابهم البيضاء عبر ألف وثلاثمئة عام... اخوان لي عن اليمين، واخوان لي عن اليسار، كلهم لا اعرفهم ولكن واحداً منهم ليس غريباً عني».[١٢]

وفي تجربة حج آخر نقرأ: «ان الانسان عندما يتواجد في مكة المكرمة منطلق الدعوة الاسلامية المباركة وفي المدينة المنورة. دولة الاسلام الاولى، يعيش مع الذكريات في أرضها وانطباعات روحية كثيرة مثل: هنا نزل الوحي، ومن هنا انطلق الرسول (ص). داعياً ومبشراً ونذيراً. وفي هذه الامكنة عذب دعاة الاسلام الاوائل واستشهد بعضهم مواجهين الطاغوت.... وعلى هذه الطريق هاجر المسلمون من مكة الى المدينة...»[١٣].

وكما تتواصل تجربة الحج مع النسق التوحيدية في التاريخ، استمر الصراع ما بعد الدعوة الاسلامية بين خط الممارسة التوحيدية وخط الوثنية والتسلط. ففي تاريخ هذه الظاهرة وواقعها الراهن نلحظ جملة من الظواهر والممارسات التي تحاول ضرب هذه التجربة أو على الاقل أضعافها وجعلها ممارسة شكلية.

ففي كثير من العهود التاريخية اللاحقة لمرحلة الدعوة. نلحظ انعكاسات الاحتلال العام في بنية المجتمع الاسلامي على ظاهرة الحج. اذ ظهرت تجربة تعيين أمير الحج من قبل السلاطين، وما استتبع ذلك من امتيازات وممارسات أدت الى جعل هذا المنصب فرصة للترقي وجمع المال وتوظيف شرعية هذا الموقع من أجل مكاسب ومنافع مختلفة. كما أدى الاحتلال العام في حقب معينة الى تعيين عدة امراء وبالتالي خلق فجوة وشرخ فيما بين الحجيج ذو طابع جغرافي أو عرقي أو مذهبي[١٤].

أضف الى ذلك. هجمات عصابات متعددة على طريق الحج. للاستيلاء على قوافل الحجيج وسلبهم. كذلك محاولة التجار والبدو في مكة فرض أسعار عالية جداً على ما يبيعونه من ماشية.

وفي الوقت الراهن نلحظ ما للحدود السياسية للدولة التي يعيش فيها المسلمون من أثر كبير على حرية الحج خاصة بالنسبة للدولة التي تقع مكة فيها. فهناك قيود ومراقبة أمنية وسياسية وتداخلات لمنع الحجيج من التفاعل والتواصل بهذا الشكل أو ذاك.

ومع ذلك تستمر هذه الظاهرة بالعيش وتزداد قوة واتساعاً. (بلغ عدد الحجاج عام ١٩٨٠ قرابة المليون. بينما لم يبلغ عام ١٩١٤ سوى ٧٠ ألفاً[١٥]. وبالتالي يستمر الصراع بين هذه الظاهرة وبين كافة الظواهر والعلاقات المعيقة لها بهذا الشكل أو ذاك.

البعد السياسي للحج

كانت القبائل عندما تؤم مكة في موسم الحج، تحمل كل منها اعلامها المميزة وأصنامها ولباسها، ومؤكدة بذلك على تمايزها القبلي أو على مرتبتها وعلو شأنها بين القبائل الاخرى. ولكن الحج بعد الدعوة، أرسى مؤسسة جديدة تتعارض بل تلغي كافة هذه الممارسات والشعائر، خالقة حالة توحيدية خالصة. تؤمن للمسلمين إحدى الدعائم التي تجعلهم قادرين على مقاومة الانشدادات المختلفة من قومية وقبلية وما الى ذلك. فالمسلمون لا تبتلعهم القوميات، كما ابتلعت امما كثيرة، ولا يصبحون ضحيتها، ولا تكون بلادهم التي يحوبها بسائق الفطرة، والعاطفة والعصبية، قبلة يتوجهون اليها، وكعبة يحجون اليها، انما هي قبلة واحدة يتوجه اليها الشرقي والغربي، والعجمي والعربي، وانما هي كعبة واحدة يحج اليها الهندي والافغاني والمسلم الاوروبي والاميركي... فالحج انتصار... على القوميات الوطنية والعنصرية واللسانية، التي قد يصبح بعض الشعوب الاسلامية فريستها تحت ضغط عوامل كثيرة. فتتجرد جميع الشعوب الاسلامية من جميع ملابسها وأزيائها الاقليمية التي يتميز بعضها عن بعض ويتعصب لها أقوام، وتظهر كلها في مظهر واحد يسمى (الاحرام) في لغة الدين والفقه، وفي مصطلح الحج والعمرة، حاسرة رؤوسها ما بين رئيس ومرؤوس، وصغير وكبير، وغني وفقير، وتهتف كلها لغة واحدة ونغمة واحدة «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، ان الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»[١٦].

والطواف حول الكعبة يرى فيه الامام الخميني رمزاً لحرمة «الطواف والسعي حول (اية مباديء) غير مباديء الله، وان رجم الشيطان هو رمز لرجم كل شياطين الانس والجن في الارض. ايها الحجاج... احملوا من ربكم نداء الى شعوبكم، ان لا تعبدوا غير الله وان لا تخضعوا لغيره»[١٧].

و يندرج الحج ضمن سلسلة اجتماعات المسلمين، بحيث يأتي تتويجاً لها، وأهمها لجهة الشمول والاتساع. أما أول هذه الاجتماعات فهو على مستوى أهل الحي الواحد من البلد، يتكرر في اليوم خمس مرات وقد شرع الله له صلاة الجماعة. أما ثانيها فاجتماع على مستوى أهل البلدة الواحدة، يتوالى مع كل أسبوع، وقد شرع له صلاة الجمعة. وأما ثالثهما فاجتماع على مستوى العالم الاسلامي أجمع..»[18]. حيث يتلاقى المسلمون من شتى بقاع الارض، ليتعارفوا، و يتبادلوا الاراء والخبرات، و يغلبوا وحدتهم على ما يغالبها من انتماءات تاريخية واجتماعية وثقافية ومختلفة.

يورد أحمد شلبي معلومات قيمة عن تجربته في الحج[19]، عندما يشير الى النقاط التالية:

ـ الحج اجتماع عام للمسلمين، «لم يختر له مندوبون يمتازون بالحجيج والجدل. بل ترك الباب مفتوحاً لمن يستطيع ان يأخذ في هذا المؤتمر الشامل بنصيب. والحجيج، على هذا يمثلون كل الاقطار، بل كل القرى، ويمثلون كل الثقافات وكل الطبقات.

ـ (ومن مآثر الحج كذلك التعارف بين طوائف شتى جاءت من كل ربوع العالم الاسلامي، وطالما جلست وأنا اؤدي هذه الفريضة مع رفاق من هنا وهناك وتدارسنا مشكلات العالم الاسلامي»[20].

ـ «وهناك مأثرة مهمة للحج أدركت عمقها من صلاتي ببلاد شتى بالعالم الاسلامي، ففي كثير من هذه البلدان يوجد اهتمام كبير بلقب «حاج» الذي يحمله من أدى هذه الفريضة، و يبلغ اهتمام الناس بهذا اللقب ان الابناء يرثونه عن الاباء والاجداد كما يحدث كثيراً في اندونيسيا وماليزيا والسودان. وكم من رجل ذهب للحج ثم الزمه هذا اللقب ان يتجه الى الطيبة والاستقامة ليكون أهلا لحمله».[21]

ان الدلالات السياسية المختلفة التي تتضمنها ظاهرة الحج في المجتمع الاسلامي تنطوي على سمات خاصة بهذا المجتمع. فالسياسة ليست مؤسسة قائمة بذاتها ومنفصلة عن باقي جوانب وأبعاد الحياة الفردية الجماعية. بل هي خطة تتدرج في ممارسة شمولية متعددة الجوانب تعطي للنسق السياسي الاسلامي بعداً توحيدياً متميزاً.

ومن هنا خطأ موضوعتين شائعتين في فهم دلالات الحج عند بعض الدارسين والمحللين لهذه الظاهرة. فالموضوعة التي تحاول ان تختزل الحج الى ظاهرة تعبدية مقتصرة على تنفيذ بعض الشرائع والفرائض، منظوراً اليها على انها ممارسات منفصلة عن باقي جوانب الحياة الاجتماعية، تجد لها تعبيراً في كثير من الدراسات والمواقف التي تتخذها مؤسسات سياسية مختلفة. وهي بذلك تعكس

موقفاً وممارسة تاريخيين، طالما تداخلا وتشابكا مع ظاهرة الحج ووسماها بهذا الطابع عبر التاريخ. غير ان هذه الوجهة لم تستطع تدجين ظاهرة الحج واستيعابها الا لفترات معينة من التاريخ. وبقيت هذه الظاهرة حتى في مراحل الانحسار في المجتمع الاسلامي، ظاهرة حية تنبض بالحياة وتنتظر المناخ المناسب لتعيد سيرتها الاولى كاحدى ركائز المجتمع التوحيدي الاساسية.

و الموضوعة الثانية. إحالة الحج الى مؤتمر سياسي سوي على النمط الذي نلحظه في الممارسة السياسية الحديثة. (الاجتماع أو المؤتمر الحربي وما شابه). ان خطأ هذه الوجهة يكمن في اسقاط الفهم المعاصر والسائد لطبيعة المؤسسة السياسية على ظاهرة مختلفة: لها اسسها ومنطقها الخاصين بها، واللذان يعبران عن انفسهما في ظاهرة الحج الشمولية، والتي يندرج فيها. في زمن واحد. المستوى العقيدي، والفكري، والنفسي، والاقتصادي والسياسي... مما يعطي لهذه الممارسة خاصية ومرادة مميزتين، كما يعطي لكل من أبعاد هذه الممارسة. طابعاً مميزاً له اسسه وقواعده ومنطقه الملازم له.

لذا ضرورة العمل على كشف المنطق العام الذي يحكم هذه الظاهرة، مستندين الى منهج شمولي مرن، يسمح للباحث بالانفتاح على حقائق الواقع ومعطيات، دون ان يسمح للرؤى المنهجية والنظرية المختلفة، ان تكون قالباً جامداً، عاجزاً عن التقاط دلالات وأبعاد هذه المؤسسة. فلابد والحالة هذه من تطوير مفاهيم وأساليب منهجية ونظرية علمية ودقيقة تستجيب وتتلاءم مع طبيعة الموضوع المدروس، بغض النظر عن المواقف القيمية والنظرية التي تسود علم الاجتماع العام وخاصة المناهج السائدة في المجتمع الغربي الحديث في تجلياته المختلفة.

ان المخاض الذي تعيشه الشعوب الاسلامية. والذي بلغ أشده مع قيام أول دولة إسلامية في القرن العشرين، سيفتح الطريق أمام الشخصية الفكرية الاسلامية لأن تستعيد حركتها بعد أن طال زمن الانكماش والسير المتعثر، أي ان عمق الجراح وكثافة الاصفاد تستدعي بالضرورة نهضة شاملة لن يستقيم أي بنيان منها الا عبر التواصل والتآزر مع الابنية الأخرى.

انها بداية امتحان لقدرة المسلمين على المواجهة الحضارية الشاملة في ميادين الجهاد المختلفة.

الهوامش

(١) أبو الحسن الندوي ط الاركان الاربعة. ص٢٧٩.

(٢) المصدر نفسه:ص ٢٨٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٨٥.
(٤) سورة الحج: آية (٢٧-٢٨-٢٩).
(٥) محمد باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن. دار التوجيه الاسلامي. ١٩٨٠، ص ١٥٢.
(٦) د. علي شريعتي: بناء الذات الثورية. من كتاب الثورة الايرانية: الجذور الايديولوجية. جمعها. د. ابراهيم الدسوقي شتا، الوطن العربي. ١٩٧٩. ص ٨٩.
(٧) نلحظ في الوعي الشائع. النقد القاسي الذي توجهه العامة لاي حاج اقترف خطأ ما في الوقت الذي تتهاون أمام شخص عادي إرتكب نفس الخطأ.
(٨) راجع حول ذلك: أبو الحسن الندوي: الأركان الأربعة. ص: ٢٥١.
(٩) المرجع السابق ص ٢٥٣.
(١٠) المرجع السابق: ص ٢٥٤.
(١١) الندوي. مرجع سابق: ص ٢٨٨.
(١٢) محمد أسد. الطريق الى مكة. دار العلم للملايين. ص ٤٠٤.
(١٣) محمد الحسا. مجلة الحكمة. عدد: ٤. ص ٧٠.
(١٤) دائرة المعارف الاسلامية. المجلد الرابع. مادة: أمير الحج.
(١٥) دائرة المعارف الاسلامية. عدد. ١٠٣. ١٩٧٥. القاهرة. مادة: الحج.
(١٦) أبو الحسن الندوي. مرجع سابق، ص ٢٦٣-٢٦٤.
(١٧) رسالة الخميني الى الحجاج عام ١٣٩٩ هجرية.
(١٨) د. محمد سعيد رمضان البوطي. مقدمة مناسك الحج والعمرة. ص ١٢.
(١٩) أحمد شلبي. الاسلام. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٧٩. ص ١٦٠-١٦٥.
(٢٠) المصدر نفسه. ص ١٦٣.
(٢١) المصدر نفسه. ص ١٦٢.

— — — — — — — —

قادة الحركة الاسلامية المعاصرة
البنا - المودودي - الخميني

الشيخ راشد الغنوشي

(١)
« إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها »

ابو داود عن أبي هريرة

ضرورة التجديد

لقد كان الانسان وسيبقى ابدا في حاجة الى النبوّة لكي يفقه معنى وجوده ويستبين نهج حياته ليقوم بدور الخلافة،، فجاءت الرسالات تترى حتى نزلت آية. «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا». فكانت اعلانا صريحا بان الانسان قد ترشد وانه قد فقه قانون السير الذي اراده الله لحياة البشر فما عادت به حاجة الى ان يجلس الى جانبه سائق حتى يقود سيارته

غير ان البشر تعرض لهم خلال مسيرتهم عوارض من الجهل بقانون السير او بطريقة تطبيقه ازاء حالات جديدة من التعقيد فكانت الحالة تدعو الى وجود رجال يعيدون للقانون الالهي نقاوته وينفون عنه ما التبس به من أوهام البشر وتجاربهم الناقصة،، ويعالجون على ضوئه ما يستجد عبر تطور الحياة من مشكلات على ضوء النصوص الثابتة والغايات الكبرى للشريعة،، مما يعيد للدين شبابه ويحفظ العلاقة بين المتطور والثابت بين القرآن والزمان،، وحتى يبقى القرءان قادرا ابدا على هداية البشرية في طريق الحق والخير والعدل،،

---

(١) قال المحدث اسماعيل العجلوني انه يعم حملة العلم من كل طائفة

خلود الاسلام

وان خلود الاسلام وبقاء امته انما يرجعان الى امرين

أ ـ ماني طبيعة هذا الدين من مرونة وانسجام مع الطبيعة البشرية وقدرة على تلبية حتياجات الانسان مهما بلغ مستوى تطوره

ب ـ «ان الله عز وجل قد تكفل بمنح الامة الاسلامية رجالا اكفاء اقوياء يرثون لانبياء»(٢) ويقومون بمهمة تنقية الدين من الشوائب وتقديم حلول لمشاكل العصر على ضوء مبادىء الدين

الانقلاب الخطير

أسس النبي عليه السلام دولة كانت تجسيدا رائعا لمبادىء الاسلام في العدل والحرية الاستقامة واستمرت هذه الدولة بعد وفاته تحت قيادة اصحابه فرأت البشرية من خلالها آمالها ومثلها العليا وقد تحققت.. فدخل الناس في دين الله افواجا مما احدث ـ الاضافة الى ما جرته حروب الردة من خسائر في صفوف الاصحاب الكرام ـ ما سماه بو الاعلى المودودي بحق «الانقلاب الخطير في مجرى التاريخ الاسلامي اذ تسبب في تقلص عدد المسلمين في الدنيا من ذلك النمط المثالي الرائع الذي كان مسلما حقا يطابق قوله فعله، ومن جهة اخرى تصاعدت نسبة الذين هم وان كانوا دخلوا الاسلام اعجابا مبادئه الا ان الناحية السلوكية فيهم (واحيانا العقائدية ايضا) لم تكن منطبعة كليا طابع الاسلام».. وهذه الظاهرة قادت الى انقلاب خطير في التاريخ الاسلامي هو تحويل الخلافة الى ملك عضوض،، فبدات بهذا الانقلاب اولى النكبات وهي التباعد التدريجي بين الدين والسياسة حتى لم يبق من الخلافة ـ مع مرور الزمن ـ الا رسمها كما يقول ابن خلدون (٣)» وجاء الاستعمار الحديث ليهدم حتى هذا الرسم (الخلافة العثمانية) لتنشأ في العالم الاسلامي الدولة العلمانية والدولة الاشتراكية والدولة التي تزين دستورها باسم الاسلام

صدمة سقوط الخلافة

ولقد احدث سقوط الخلافة وما سبقه ولحقه من غزو استعماري صدمة عنيفة في شعور المسلم أيقظته من نومة الانحطاط وازالت عنه الطمأنينة المريحة بانه على كل حال من «خير أمة أخرجت للناس»

(٢) حسن البنا مواقف في الدعوة والتربية ص ٣١ نشر دار الدعوة تاليف عباس السيسي
(٣) عن كتاب «الاسلام اليوم» لابي الاعلى المودودي

حيرة وتقييم مختلف

ومما زاد في وقع هذه الصدمة واستقرار شعور المسلم ما صاحب الحملة الاستعمارية على العالم الاسلامي من غزو ثقافي تبشيري. يجتث الثقافة الاسلامية من جذورها وينتزع جيلا من المسلمين منبتا عن جذوره مولعا كالمستعمر شأن المغلوب مع غالبه.. فلا عجب والحال هذه أن كان السؤال المطروح في العالم الاسلامي في أوائل هذا القرن «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم» (٤) وكان الجواب على نحوين متناقضين لا يزالان حتى اليوم يقسمان العالم الاسلامي الى معسكرين متصارعين

الجواب الاول

ان مشكل التخلف يكمن في الاسلام ذاته فلابد من تطويره وتحويره حتى ينسجم مع الغرب فيلحق المسلمون بركب الامم المتقدمة، وتطور هذا الجواب عند الماركسيين،، الى الدعوة الى التخلي عن الاسلام جملة ومحاربته،، وبذلك كانت ليبرالية طه حسين تمهيدا لماركسية لطفي الخولي وعبد الله العروي

الجواب الثاني

ان المشكل يكمن في المسلمين لا في الاسلام،، تخلى المسلمون عن الاسلام في صورته الحقيقية فحدث الانحطاط،، والحل حركة تجديد تمسح عن الاسلام غبار الانحطاط فيستعيد حيويته وقدراته القيادية على ايجاد مجتمعات اسلامية ليست متقدمة فحسب بل تمثل اعلى صور التقدم .

واذا كان الاتجاه الاول قد تبلور في مجموعة من الحركات الوطنية والقومية والاشتراكية التي استمدت وتستمد صورها ومثلها من الغرب الرأسمالي والاشتراكي،، وهي التي حكمت العالم الاسلامي،، في مرحلة ما بعد الاستقلال ،، وظهر فشلها واضحا في إحداث نهضة في العالم الاسلامي،، بل اتجه المسلمون في ظل قيادتها الى مزيد من التبعية للغرب ومزيد من الهزائم الاقتصادية والعسكرية والممارسات الدكتاتورية البشعة،، فان الاتجاه الثاني قد عبر عن نفسه على لسان عدد من المفكرين والعلماء المجددين كالأفغاني واقبال ومصطفى صبري والسنوسي وابن باديس،، وتبلور واتخذ شكلا واضحا في ثلاث اتجاهات كبرى اخترناها موضوعا لحديثنا - هذه المرة - لأنها ليست معروفة بالشكل الكافي او هي معروفة في صورة مشوهة صنعها اعداؤها،، ثم ان

---

(٤) هو عنوان كتاب الفه الامير شكيب ارسلان

هذه الاتجاهات احد دورها ـ لا على المستوى المحلي بل على المستوى العالمي ـ يتنامى ويزداد،، ورغم انها تندرج في خطها العام في سياق حركة التجديد المتواصلة عبر التاريخ الاسلامي،، فان مفهومها للتجديد اخذ بعدا ءاخر هو التاسيس (اي اعادة البناء من الاساس) ذلك انه طالما بقيت الدولة الاسلامية قائمة ولو في شكلها الانحطاطي فان عمل المجددين كان عبارة عن عملية اصلاح وترميم وتقويم للمعوج ونفي للدخيل عن الاسلام (وفي هذا الاطار كان عمل ابن حزم وابن تيمية) اما والبناء قد سقط جملة واصبح الاسلام غير معترف له بالحاكمية والسلطان،، لزم ان يكون التجديد لا اصلاحا بل تأسيسا وما نشهده اليوم على ساحة العالم الاسلامي هو تجديد من هذا النوع، فقد سقط المجتمع الاسلامي القديم وانتهت بذلك دورة من دورات عمل الاسلام الحضاري،، واليوم يبدأ العالم الاسلامي بنجاح ثورة الاسلام في ايران والباكستان دورة حضارية جديدة،، وهذه الاتجاهات الكبرى في الحركة الاسلامية المعاصرة هي الاخوان المسلمون، والجماعة الاسلامية في باكستان والحركة الاسلامية في ايران. ما هي المبادىء والاهداف والوسائل التي تجمع بينها؟ ما هي خصوصيات كل منها؟

استدراك

واحب ان اصارح القراء الكرام اني ترددت كثيرا في طرق هذا الموضوع رغم انه منذ خطر ببالي ظل يلح علي بقوة

اما ترددي فمأتاه

١ـ ما يمكن ان يثيره الموضوع من حساسيات.

٢ـ ما لا حظه بحق الاستاذ عنجي بكر من ان «تاريخ الحركة الاسلامية المعاصرة حافل بالتجارب على كل صعيد وان بقي حتى الآن بدون دراسة او تقييم بل حتى من غير كتابة وتسجيل، وهذه ظاهرة لا يمكن ان تكون مقبولة في نطاق حركة مرشحة لتولي ريادة الامة وقيادتها بالاسلام في أصعب وادق مراحل حياتها.. فضلا عن انها ظاهرة مرضية من شأنها ان تبقى الحركة في الدوامة. دوامة التكامل والتآكل تبقيها من غير تاريخ»(٥)

٣ـ ما اشعر به من حرج امام تقييم رجال كبار وعلماء فطاحل، مجاهدين، لست أنا إلّا تلميذا صغيرا من تلاميذهم

اما الحاح الموضوع بقوة علي فسببه ما الفيته لدى الكثير من جزئية وتمزق في الرؤية جعلت الاتجاهات الاسلامية في الحركة الاسلامية المعاصرة وكان كلا منها أمة برأسه فلا تفاعل ولا صلة بينها في المناهج والوسائل والأهداف بل اصبح يروق للبعض بنية حسنة او سيئة، رغم قلة الدراسات في هذا الموضوع ان يصدر احكاما قطعية تغطي

---

(٥) مجلة الشهاب العدد ٢٠ سنة ٦

صورة شائهة عن هذه الاتجاهات في الحركة الاسلامية المعاصرة بادلا كل الجهد في ابراز التناقض والارتباك، وان الحركة الفلانية فشلت لكذا وكذا.. والأخرى نجحت لكذا وكذا،، فضلا عن ان «تقييم» العمل الاسلامي لتجاربه أمر لا مناص منه للخروج من دوامة التكامل والتآكل

وهذا ما حرّكني ـ رغم قلة الزاد ـ للقيام بمحاولة تقديم فكرة موجزة عن هذه لجماعات او الاتجاهات الثلاثة والله ولي التوفيق

مصطلح الحركة الاسلامية المعاصرة

عنينا بهذا المصطلح اتجاهات ثلاثة من بين اتجاهات الدعوة الاسلامية الكثيرة، يجمعها فهمها الشمولي في نظرتها للاسلام وموقفها الحركي في اقامة مجتمع اسلامي على اساس هذا التصور الشامل عن طريق اقامة تنظيم يعمل على انشاء دولة اسلامية وهذا المفهوم ينطبق أكثر ما ينطبق على ثلاث اتجاهات كبرى الاخوان المسلمون ، الجماعة الاسلامية في الباكستان، وحركة الامام الخميني في ايران،،

وما تبقى من اتجاهات اسلامية اما انه تابع بشكل او آخر لأحد هذه الاتجاهات او هو مبتدىء لم يتبلور بعد،، او انه قاصر عمله على جزئية من جزئيات الاسلام والعمل الاسلامي كالدعوة والوعظ والارشاد وتعليم الفقه، والذكر

أهم العناصر المشتركة

ـ فكرة الشمول،فالاسلام في هذه الاتجاهات الثلاثة يؤخذ على انه كلّ مترابط كل جزئية فيه ترتبط بغيرها فالعقيدة والشريعة والعبادة كلّ متكامل ومن ثَمّ لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة،، والنصوص الصادرة عن كل من الاتجاهات الثلاثة كثيرة اكتفي بهذا النص للامام الخميني لأن فكره معروف بشكل اقل «ان حصر واجبات الفقهاء وعلماء الدين بمراسم العبادات وبيان احكامها وشرائطها من طهارة ونجاسة ودعاء فحسب هو من مخلفات سموم المستعمرين،، قاتلهم الله أنا يؤفكون

«إن اول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الاسلامية هو النهضة والقيادة من أجل إعلاء كلمة الله في الارض والجهاد المستمر لتطهير ارض الله من اعداء الله عز وجل،، عرّفوا الناس بحقيقة الاسلام حتى لا يظن جيل الشباب ان اهل العلوم في زوايا النجف يرون فصل الدين عن السياسة وانهم لا يمارسون سوى دراسة الحيض والنفاس ولا شأن لهم بالسياسة. ان النضال السياسي واجب

ديني» (٦)

ـ ومن نتائج فكرة الشمول هذه العمل على تكوين دولة اسلامية، ولقد بذلت الاتجاهات الثلاثة جهودا جبارة لتحقيق هذا الهدف «وما لم تقم هذه الدولة فان المسلمين جميعا ءاثمون»(من رسالة المؤتمر الخامس للبنا)

ـ ومن فروع النظرة الشمولية للاسلام اعتبار المسلمين كلهم على ما بينهم من اختلافات كيانا واحدا فرقته احداث الزمان وفرض على المسلمين بعث الكيان الدولي للاسلام»

يقول سيد احمد ابن الخميني «ان ايران ستواصل الكفاح الثوري حتى تحرير كل البلدان الاسلامية وترفع العلم الفلسطيني الى جانب علمنا » (٧) ومن هنا ياتي الاهتمام بقضية فلسطين وتضحيات الاخوان الجسيمة فيها،، واهتمام المسلمين كلهم بقضية ايران وفرحتهم العارمة بانتصارها

ان ما يؤرق علماء الاجتماع الغربيين ان العالم في ذهن المسلم لا يزال ينقسم الى دار اسلام ودار حرب(٨)

ـ الاهتمام بالقضية الوطنية

انه لا تناقض في نظر الحركة الاسلامية بين العالمية والوطنية، اذ الوطنية هي منطلق العالمية،، ان عناية المسلم باصلاح وطنه واجب ديني اذ كلما تقدم هذا الوطن الا واصبح اقدر على اعانة الأوطان الاسلامية الاخرى والناس حيثما كانوا.

«ان الجماعة الاسلامية ليست جماعة تستهدف القومية او الوطنية ولا تقتصر دعوتها على امة بعينها ووطن بعينه بل الدعوة التي ترفعها عالمية الاهداف،، غير ان الجماعة تؤمن اننا معشر المسلمين في باكستان ما دمنا لا نجعل بلادنا مثلا حيا للنظام الاسلامي، فاننا لا نقدر على اقناع الدنيا بسلامة هذه العقيدة»(٩) وكذلك كان البنا يرجو ان تقوم الدولة الاسلامية في مصر وتنطلق الى غيرها،، كما كان اهتمام الاخوان كبيرا بل تضحياتهم كبيرة في حرب القنال ضد الانقليز وهم بحق محرروا مصر من الاستعمار،، أما الجماعة الاسلامية في الباكستان فقد ضحت بما يزيد عن عشرة ءالاف من أبنائها في الحرب ضد الانفصال

---

(٦) عن كتاب دروس في الجهاد والرفض للامام الخميني
(٧) الاذاعة الايرانية يوم ٢٣ ربيع الاول ١٣٩٩، ٢٠ ـ ٢ ـ ١٩٧٩
(٨) جريدة لوموند
(٩) الجماعة الاسلامية في سطور، اعداد دار العروبة، لاهور، باكستان

فالمسلم وطني وليس احد اولى منه بهده الصفة لانه الامتداد الحقيقي لثقافة الوطن وأمجاده وعيره ممن لا يحملون دعوة الاسلام هم غرباء عن هذا الوطن من مخلفات المستعمر

ـ الاهتمام بالقضية الاقتصادية والاجتماعية

ودلك ، تطبيقا في الحقيقة لفكرة الشمول. فرجال الحركة الاسلامية في حرب متواصلة صد الفقر وما يقابله من ترف وتبدير لثروات الامة وهم مع اقرارهم بمبدا الملكية الاّ انهم يقيدونها بعدة قيود تمنعها من ان تصبح وسيلة استغلال وتجعلها في خدمة الجماعة «فيجب على ولي الامر ان يساعد الناس على ايجاد اعمال لهم ويتعهدهم حتى يصلح حالهم، فاذا كان دخل الانسان لا يكفيه او كان غير قادر على العمل فهو في كفالة الدولة،، فان لم تكف الزكاة لسد حاجات الفقراء اصبح فرضا على كل من عنده فضل من المال ان يعود به على الفقراء،، فاذا منع الفقير حقه فله ان يقاتل عليه»(١٠)

ـ التحرر من التبعية السياسية والاقتصادية للشرق والغرب فهم جميعا فينا طامعون وبنا متربصون

ـ التحرر من ثقافة الغرب

فعلى الرغم من ان رجال الحركة الاسلامية لا يرفضون ان يقتبس العالم الاسلامي من الغرب علومه الصحيحة وصناعاته ومهاراته، فهم يحاربون ـ الى حد العنف ـ مذاهب الغرب المادية وثقافته المائعة

يقول الامام الخميني «ان الثقافة هي اساس كل سعادات او مصائب الشعب فاذا كانت الثقافة غير صالحة فان الشباب الذين يتربون في محيط هذه الثقافة سيصبحون مفسدين وان الثقافة الاستعمارية تقدم الى الوطن شبابا يملكون قابلية الاستعمار،، ،، ان هذه الثقافة اخطر من سلاح هؤلاء الجبابرة، ان ثقافتنا اليوم استعمارية وليست بيد الصالحين»(١١)

ـ الاعتقاد في كمال الاسلام وقابليته للتحقيق

يقول المودودي «ان الاسلام صالح لكل زمان ومكان اثبت قابليته في الماضي ويحظى بنفس القابلية اليوم، وسيظل كذلك ابد الدهر، وانما الامر يتوقف على وجود شعب في الدنيا ينهض للأخذ به كاملا غير منقوص» (١٢)

---

(١٠) حسن الهضيبي مجلة «المسلمون» العدد الرابع السنة الاولى

(١١) دروس في الجهاد والرفض ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦

(١٢) المودودي الاسلام اليوم

فهذه الحركة ضد كل عملية ترقيع او حذف في الشريعة الاسلامية، يقول الخميني لو ان البلاد الاسلامية بدل اعتمادها على الشرق او الغرب اعتمدت على الاسلام إمكاناتها الذاتية ووضعت تعاليم القرءان التحررية نصب اعينها لما اصبحت اليوم سيرة الصهاينة» (١٣)

. السلفية

ونعني بها استمداد الاسلام من أصوله دون تعصب لما جدّ عبر تاريخ الاسلام من ظريات وفهوم،، فالأصل ما ورَد في الكتاب والسنة وعصر الخلفاء

يقول البنا «وتستطيع ان تقول ولا حرج عليك ان الاخوان المسلمين دعوة سلفية لانهم يدعون الى العودة بالاسلام الى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله»(١٤)

سأل مندوب جريدة لوموند الامام الخميني عن الدولة الاسلامية التي يدعو اليها فأجاب:

«ان القاعدة الوحيدة التي نستند اليها هي عصر الرسول وعصر الامام علي»(١٥) ويقول أيضا إننا نريد ان نحكم بالاسلام كما نزل على محمد (ص) لا فرق عندنا بين سنة وشيعة لان هذه المذاهب لم تكن موجودة في زمن الرسول» الأمان عدد ٥

ومن مقتضيات هذه السلفية، محاربة العقائد الباطلة والخرافات،، مما يعرّض ابناء الحركة الاسلامية لـ «تهمة» الوهابية.

الشيء الذي جعل الامام الخميني يندد بأولئك الذين لا شغل لهم الا بالجزئيات واتهام فلان بكذا وءاخر بكذا يقول: «هناك اجهزة معروفة تسعى لاثارة الضجة حول مسائل ثانوية »فعلى سبيل المثال يضيعون مناسبات ثمينة وفرصا غالية في الحديث عن ان زيدا من الناس كافر او ان فلانا مرتد او ان الشخص الفلاني وهابي المذهب» (١٦) وفي بيان أصدره محمد المهدي الشيرازي ورد «ان الثورة الاسلامية في ايران عامة ومتجاوزة للفروق المذهبية كافة» (١٧)

ولا تعني السلفية هنا كما هي عند البعض حربا على المذاهب الفقهية او العقيدية،، كلّا فهذا تمزيق لكيان الأمة، وانما تعني

اـ التحري في معرفة حكم الله من الكتاب والسنة قدر المستطاع

---

(١٣) دروس في الجهاد والرفض ص ١٥٧
(١٤) رسالة المؤتمر الخامس
(١٥) جريدة لوموند العدد ١٠٢٤٤
(١٦) دروس في الجهاد والرفض ٢٦٤
(١٧) دروس في الجهاد والرفض ص ١٨١

ب ـ عدم التعصب للمذهب والاشتغال بالدعوة اليه حتى يصبح المذهب بديلا عن الاسلام.

ج ـ التسامح مع المخالف واعتبار اخوة الاسلام فوق كل الفروق الجزئية.

ـ ومما يمكن الحاقه بهذه السلفية هو تجميع المسلمين حول ماهو معلوم من الدين بالضرورة ابعادا للخلاف وتوحيدا للصفوف حسب القاعدة الذهبية «نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه»

ـ التوكل على الله

ان الحركة الاسلامية تؤكد في تربيتها على ضرورة الاخذ بالاسباب ولكن مع الاعتقاد ان هذه الاسباب لا تؤدي الى نتائجها الا باذن الله

يقول الخميني محرضا الدول الاسلامية في حرب رمضان على تعبئة كل القوى ضد الصهاينة «ان واجب جميع الدول الاسلامية وخاصة الحكومات العربية وبعد الاتكال على الله وقدرته الازلية تعبئة جميع طاقاتها(١٨)»

ـ الشعبية

ان الحكومة الاسلامية ليست حركة فئة معينة من الشعب، انها ضمير الامة المتحرك واعماقها الثائرة، ومن ثَمّ فهي ترفض مقولة الصراع الطبقي وتعتبر ان الاسلام والاسلام وحده قادر على ازالة كل ألوان المظالم والاستغلال داخل المجتمع،، ولكن في مجتمع لا يطبق الاسلام حقيقة تتولد الفوارق الطبقية،، والحركة عندئذ تجد نفسها في صف الفقراء والمضطهدين كما كان النبي عليه السلام يفعل اذ يرفض الاغنياء الجلوس مع الفقراء فينحاز الى الفقراء بامر من الله «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا» (١٩) « عبس وتولى أن جاءه الأعمى » (٢٠)«اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين» (٢١)

ولقد استطاعت الحركة الاسلامية المعاصرة ان تحرر ـ الى حدّ ما ـ الاسلام من الطبقة الحاكمة «والاسلام يتحول كل يوم وفي اكثر من بلد من ان يكون ملكا لحاكم الى ان يكون ملكا للشعب والذي حدث في ايران هو تسلم الجماهير للاسلام،، لقد كان الاسلام

---

(١٨) مجلة الاحرار العدد ١٢ السنة ٣

(١٩) سورة الكهف ـ ٢٨

(٢٠) سورة عبس الايتان ١ و ٢

(٢١) حديث رواه البخاري

مرفوعا في السياسة العربية على يد الطبقات الرجعية في معرض الرد على تطلع الامة العربية نحو الوحدة والتحرر الاقتصادي والاجتماعي،،، وقد اعطت هذه الجماهير الاسلام معناه الحقيقي والاصيل كقوة روحية رافضة للظلم ورباط حضاري وثيق،،، بدات في ايران عملية لعلها من اهم ما يمكن ان يطرأ في مسيرة حركات التحرر في المنطقة كلها وهي تحرر الاسلام من ضغط السلطات العاملة على استخدامه في وجه مد الحركات الوطنية»(٢٢)

وانه ما كان للحركة الاسلامية في مصر ان تصمد وتبقى امام سلسلة الاضطهادات المتوالية التي تعرضت لها على يد عملاء الشرق والعرب لو لم تجسد في كثير من الفترات امل الشعب المصري في التحرر من الانقليز والصهاينة واستعادة المجد السليب

وماكان للامام الخميني ان تلتحم القوى الشعبية في ايران وتسلمه قيادها وتحبه حد الموت «بول موت، بول خميني اما الموت او الخميني» وما كان له ان يطوي كل احزاب المعارضة ورجال الدين فيدفعها مرة امامه ويجرها اخرى لو لم تجسد حركته امل الجماهير العريضة في التحرر والعدالة والعزة والاستقلال وكذا الامر بالنسبة للمودودي فقد رسم للشعب الباكستاني خطة الحرية والعزة والاستقلال فاستجابت له الامة وتحدت كل القوى والانقلابات وحالات الطوارىء، انه لابد من عمل كبير لتحرير الاسلام من الانظمة المستبدة التي تتمسح به لتخدير الجماهير والتي تربط ربط اقتران في اذهان شعوب الارض الباحثة عن العدل والحرية وامن الضمير بينه وبين الترف والاستغلال والتبعية الذليلة للشرق والعرب.

«ان مواجهة الشيوعية (والراسمالية) من وراء هذه الانظمة القائمة والحكام الحاليين تعطي للاسلام مضمونا سياسيا واجتماعيا واخلاقيا غير مضمونه الحقيقي وتشوه صورته في اذهان المحرومين والاجيال الجديدة الصاعدة

«يجب ان نربط ربطا حقيقيا بين الاسلام وحاجات الشعوب الحقيقية وءامالها المشروعة في الحاضر والمستقبل، اننا بهذا الربط نجعل الشعوب الاسلامية تعتز وتشعر اعمق الوعي والشعور بان نضالها من اجل الاسلام هو في نفس الوقت نضال من اجل حياتها وحاجاتها وءامالها»(٢٣)

ان حركة ما لا تنتصر في مجتمع الا ان تكون تجسيدا لآماله وءالامه وان الحركة الاسلامية انما حالفها النجاح ـ حين حالفها النجاح ـ لانها تصدت لرفع اصوات المكبر ضد اعداء الشعب واعلنتها حربا لا هوادة فيها ضد كل عدو داخلي او خارجي لهذه

---

(٢٢) منح الصلح عن النهار العربي ـ الدولي
(٢٣) الاستاذ العطار مجلة الرائد

الامة، يستغل طاقاتها ويذل كرامتها،، وانما تزحزحت عن مكانتها في المجتمع ـ في بعض الاوقات ـ بسبب موقفها غير الواضح او غير القوي من القضايا الكبـرى التي تؤرق الشعب،، وأن الحركة الاسلامية في اكثر من موطن مدعوة من اسلامها ان تغادر مواقع الحذر والتردد وتلتحم بضمير الشعب وقضاياه لتعبر عنه في قوة وحسم ووضوح، معتمدة على ربها والتحامها بصفوف الشعب يقول محمد مهدي الحسيني «ان الثورة الايرانية شعبية بحتة، لم ولن تستمد اي دعم او مال من اية حكومة او اي جهة اجنبية»(٢٤)

-التنظيم

من عناصر التجديد الاساسية في الحركة الاسلامية المعاصـرة وخاصـة في العالم الاسلامي السنّي، عنصر التنظيم،، فلقد ظل المسلمون ـ السنّة ـ منذ قيـام الخلافـة الاسلامية يعيشون مطمئنين، فلم يشعروا بالحاجة لتنظيم انفسهم وهم يستظلون بظل دولة اسلامية ولذلك كانت الحركات الاصلاحية في التاريخ الاسلامي السني، اعمالا فردية ترتبط بشخص العالم المصلح،، انطلاقا من شرعية الانظمة القائمة،، وانه حتى اذا حصلت مظالم والوان من الفساد فليس في ذلك طعن في الاصل ـ شرعية الدولة ـ وانما هو خلل جزئي في البنيان يمكن اصلاحه،، ولم ينتبه رجال الاصلاح في العـالم السني الى ضرورة التنظيم الا بعد ان زال الوهم وسقطت الخلافة فسقطت الشرعية،، وعندئذ فالموقف الاصلاحي لم يعد كافيا اذ البيت قد سقط ويحتاج الى تأسيس جديد،، ولعل اول من تنبه لفكرة التنظيم وربطها بفكرة تاسيس الدولة الاسلامية هو الامام البنا،، نعم كانت هناك في العالم السني تجمعات صوفية ولكنها بعيدة عن المجال الذى نتحدث عنه وهو تأسيس الدولة الاسلامية،، بينما كـان مبدأ التنظيم سـائدا لـدى الخوارج والشيعة من المسلمين الذين طوروا فكرة التنظيم والعمل الجمـاعي حتى دخلت هذه الفكرة في المكونات الاساسية لعقلية الشعب ،، وذلك راجع الى ان الشيعة والخوارج من المسلمين كانوا في اغلب فترات تاريخهم احزاب معارضة، تعمل على الاطاحة بالسلطة التي تعتبر عندهم غير شرعية، وذلك حتم عليهم ان ينظموا صفوفهم وان يتخلصوا من العقلية الفردية التي سادت العالم السني والعربي منه خاصة.(٢٥)

ولعل «البنا» هو اول مصلح سني يدخل فكرة التنظيم ضمن مفهوم الاسلام الشامل كوسيلة لتحقيق هذا المفهوم في الواقع،، ويبدو ان فكرة التنظيم عنده هي تطوير لمؤسسة تقليدية هي «الطريقة»، غير انه طورها لتصبح اداة سياسية وحضارية عامة تحكمها

---

(٢٤) مجلة الاحرار العدد ١٢ سنة ١٣

(٢٥) يكتفي ابن خلدون في تفسير العقلية الفردية عند العربي بربطها بالبداوة ولم ينتبه الى دور العامل السياسي والا فكيف نفسر نشوء الروح الجماعية عند الشيعة العرب او الخوارج

لوائح وقوانين اساسية ولها درجات ومقاييس مضبوطة للانتقال من درجة الى اخرى،، ولكل درجة مصطلح خاص يعبر عنها،، ولها ايضا اساليب معينة في اتخاذ القرارات .

ولقد حدد المودودي في المؤتمر التاسيسي للجماعة الاسلامية سنة ١٩٤١ طبيعة هذه الجماعةواهدافها ووسائلها ومقاييس القبول فيها والرفض منها واسلوب اتخاذ القرارات داخلها.

اما الحركة الاسلامية في ايران فقد استفادت كثيرا من تراثها الحضاري السياسي،، لقد انضج تراثها السياسي مؤسسات صلبة للعمل الجماعي تجعل الطائفة كلها وحدة سياسية واقتصادية وتربوية يعترف فيها الجميع بسلطة الامام، وحقوقه،، الخ، ولقد كان هذا التراث السياسي عاملا اساسيا من عوامل نجاح الثورة،، اذ كانت الثورة تتحرك من داخل المؤسسات التاريخية «الحسينيات والمساجد» وعلى يد ائمة هذه المساجد المرتبطين ماديا ومعنويا بسلطة الامام،، وكان عمل الخميني هو تحديث هذه المؤسسات وتوعيتها توعية سياسية وتعبئتها تعبئة كاملة لتحقيق هدف واحد والربط بينها وبين الشباب الثائر الذي اتصل بالاسلام من خلال كتابات بعض الكتّاب الثائرين الذين درسوا في الغرب واستوعبوا ثقافته دون ان يذوبوا في اطارها،، كان لهؤلاء دور كبير في الربط بين الاسلام والكفاح ضد الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي وتحرير الجيل المتغرب من الايرانيين من هيمنة الفكر الالحادي واهم هؤلاء الدكتور علي شريعتي الذي استشهد على يد ربانية الشاه.

وفي رسالة للخميني الى الشباب الايراني يقول «مزيدا من الاهتمام بالدولة الاسلامية،، اتحدوا وتنظموا ورصوا صفوفكم يجب على العقلاء والكوادر المتقدمة ان ينظموا هذه الثورة ويقيموا العلاقات التنظيمية» (٢٦)

ويبدو ان الثورة كانت تحتم وجود جهاز تنظيمي سري يتولى قيادة الشعب وربط الاتصال بين القيادة والشعب

يقول الامام في احدى رسائله واخيرا لابد من التنبيه الى نقطة هامة،، يجب على الاشخاص المهمين الذين بيدهم المبادرة والذين تعهدوا العمل وتحملوا المسؤوليات ان يتجنبوا الكشف عن انفسهم والاقتراب من دائرة الضوء،، عليهم ان يعتبروا من الحوادث والتجارب السابقة ويبادروا الى العمل في ظل الاسلام واطر موازينه بدقة، ويحذروا من الاشخاص الذين هم ليسوا في هذه الاطر مائة بالمائة (٢٧)

---

(٢٦) دروس في الجهاد والرفض

(٢٧) دروس في الجهاد والرفض ص ٢٢٤

ويبدو ان مايطلق عليه اليوم بلجنة الخميني وهي القائمة على حراسة النظام والتصدي لاعداء الثورة من اليساريين،، وملاحقة انصار النظام السابق،، هو صورة من صور الجهاز السري للامام.

وكما كان للخميني تنظيمه السري كان للبنا كذلك،،

غير ان المودودي،، يعلن بوضوح وتاكيد رفضه للعمل السري ويحذر منه بشدة.

في النقطة الرابعة في منهاج الجماعة الاسلامية بالباكستان ورد «لا يقوم كفاحها لاجل الوصول الى غاياتها على النشاط السري على غرار الحركات السرية في العالم بل انها تعمل كل ما تعمل علنا في وضح النهار» (٢٨) والاختلاف هنا يبدو انه راجع الى اختلاف الظروف.

وسواء كان هذا التنظيم سريا او علنيا فهو على كل حال اذ يعمل ضمن مبادىء الاسلام وقيمه يتسلح بضمانة اساسية تجنبه التورط في عمل الاجهزة السرية الاجرامية في العالم، من سطو واعتداء وترهيب،،

الخصائص الذاتية

اذا كنا قد استعرضنا بتوسع اهم مجالات اللقاء بين الفروع الثلاثة للحركة الاسلامية المعاصرة،، وهي كما هو ظاهر كثيرة،، فانه من المناسب لتقديم صورة اوضح عن الحركة الاسلامية التعرف عن المميزات الخاصة لكل فرع من فروعها والحديث عن الخصوصيات يندرج ضمن مبدأ ـ نحسبه من الاسلام ومن طبيعة الحياة ـ هو التنوع داخل الوحدة،، وفي هذا الصدد يمكن ان نرى في كل اتجاه من هذه الاتجاهات داخل الحركة طابعا مميزا رغم مبدأ الشمول الذي يؤمن به الجميع.

١ ـ بالنسبة لحركة الاخوان:

ابرز ما يلاحظه المتتبع للشخصية الاخوانية العمق الروحي والانضباط، فالامام البنا هو قبل كل شي مرشد، داعية، الى جانب كونه منظما ممتازا

ولقد كان لتكوينه الثقافي وبيئته الأولى وعصره الذي سادته التنظيمات الاثر الفعال في تكوين هذه الشخصية لقد مثل البنا عودة الوعي المفقود للعالم السني،، الوعي بغياب الشرعية الاسلامية للسلطة،، واعداد الوسائل لاستعادتها،، غير ان معطياته الخاصة ومعطيات عصره لم تمكنه من تنظير عمله وواقعه (٢٩) فكان يعوز عمله ـ كما يبدو ـ شيء

---

(٢٨) الجماعة الاسلامية في سطور ص ٩ طبع دار العروبة لاهور

(٢٩) انظر الاسلام غدا، لعبد السلام ياسين مطابع النجاح ٢١ رجب ١٣٩٢ ص ٤٤٨

من الوضوح في الرؤية فسّره الاستاذ نبيه عبد ربه بانه «تكتيك حركي» (٣٠) ولكن في قضية استراتيجية اساسية كقضية بناء الدولة كيف يجوز ان تبقى غامضة، في ذهن القاعدة،، بل في ذهن الشعب كله؟، اذا كنا نريد لمشروعنا ان يتحقق على يد هذا الشعب،، فلابد للشعب ان يستبين الموقف الاسلامي من السلطة القائمة والسبيل لتغييرها،، والا ظلت مواقفه والجماعة كلها مرتبكة وتعذرت تعبئة الطاقات،، نعم دخل البنا الانتخابات وكان مؤمنا بنجاح النظام النيابي،، ولكنه منع من ممارسة حقه فغضبت الجماهير واحتشدت في احتماع ضخم تهتف (الى البرلمان يا بنّا) ثم ما لبث ان اطلق احد المحتشدين نداء ءاخر مناقضا له (الى البنّا يا برلمان) فرددته الجماهير كالرعد «بوعي وحماس» (٣١) واي وعي لجماهير تهتف بشعارين متناقضين وباسلوبين متناقضين للوصول الى الحكم،، الطريق الديمقراطي (الى البرلمان يابنا) والطريق الثوري (الى البنا يابرلمان) وذلك ان تكون الحركة غير معترفة بالنظام القائم وتطالب بالغاء مؤسساته وتقديم استقالتها لدى زعماء الحركة،، كما فعل الخميني،، لقد حاول البنا ان يكون ديمقراطيا في بلد عريق في الاستبداد،، الديمقراطية فيه ليست الا وسيلة لتخدير الشعب

وهذه القضية لا تزال غامضة،، رغم اهميتها اذ كان الجو ـ كما يبدو ـ مهيأ في مصر للقيام بعمل ثوري ولكن البنا كبت حموح الجماهير ورغبتها في الثورة، ولعل السبب تاثره بالموقف السني التقليدي «تجنب الفتنة»، (٣٢) ولكن ومع ذلك فالذي لا ريب فيه ان حركة البنا قد نشرت الرعب في قلوب المستعمرين واصبح معها مصير الوليد الجديد للاستعمار في فلسطين (اسرائيل) في حطر، فكان لزاما ان يضطهد يقول روبير «ولو طال عمر هذا الرجل لكان يمكن ان يتحقق الكثير لهذه البلاد (٣٣) فقد مات في سن مبكرة (٤٣ سنة)، ومع ذلك كان اثره في الامة لا يقدر

ب ـ الجماعة الاسلامية في الباكستان،،

اذا استمددنا حصوصيتها من حلال مؤسسها (المودودي) ظهرت واضحة صفاتها البارزة· التنظير والتنظيم،، ولكون التنظيم جاء متاخرا عن التنظير اكثر من عشرين سنة اذ كان المودودي سنة ١٩٢٠ رئيس تحرير لمجلة ولم يؤسس جماعته الا سنة ١٩٤١ فان سير الجماعة اتبع خطة واضحة منذ البداية

---

(٣٠) محلة الشهاب السنة السادسة عدد ١٩

(٣١) حسن البنا ص ١٣٠ تاليف عباس السيسي طبع دار الدعوة

(٣٢) في كتاب «لماذا اغتيل الامام الشهيد ص ٧٣ وثيقة هامة جدا في هذا الصدد محواها ان الاحوان العائدين من حرب فلسطين وقد راوا محطط الملك في ابادة الاحوان بدا تمهيده استاذنوا الامام البنا في ردع الملك فقال رحمه الله «اتريد ان تشعلها حربا أهلية كالتي رحدث في اليونان،،، اما مصر ونحتسب ونحقن الدماء»

(٣٣) نفس المصدر

فقد حدد طبيعة دعوته

١ ـ دعوتنا للبشر كافة وللمسلمين خاصة ان يعبدوا الله وحده،

٢ـ ودعوتنا لكل من اظهر الرضئ بالاسلام دينا ان يخلصوا دينهم لله ويزكوا انفسهم من شوائب النفاق واعمالهم من التناقض

٣ـ ودعوتنا لاهل الارض ان يحدثوا انقلابا عاما في اصول الحكم الحاضر الذي استبد به الطواعيت،، وان ينزعوا الامامة الفكرية والعلمية من ايديهم» (٣٤)

ولكل جانب من هذه الجوانب لدعوته شرح وتفصيل ثم يحدد البرنامج العلمي لتحقيق هذه الجوانب

ـ الجزء الاول تطهير الافكار وتعهدها بالغرس والتنمية لنجلي للناس صراط الاسلام الصحيح بعد ان نريح عن وجهه كل ما تعشاه من حجب الجمود على القديم وان ننقد على القرب علومه ونظامه للثقافة والمدنية ونبين للناس ما فيها من الفساد،، ومن الصحيح وان نوضح كيف تطبق مبادئ الاسلام على المسائل والشؤون الحاضرة،، حتى يقوم في الارض نظام صالح للمدنية، وعلى اي صورة تكون في هذا النظام كل شعبة من شعب الحياة،، فهكذا نحن نبذل الجهود في احداث الانقلاب في الافكار وتغيير مجرى الحياة وتزويد العقول بالغداء الفكري للنهضة الجديدة

ـ الجزء الثاني استخلاص الافراد الصالحين وجمعهم في نظام واحد وتربيتهم تربية اسلامية بمعنى الكلمة

ـ الجزء الثالث السعي في الاصلاح الاجتماعي وهو يشمل اصلاح كل طبقة في المجتمع حسب احوالها على قدر ما تتوافر وسائلنا، فنقسّم اعضاءنا الى مختلف مجالات العمل بحسب كفاءاتهم، منهم من يُعنى بشؤون الفلاحين منهم من يهتم باحوال العمال، التجار، الصناع، المعاهد، الكليات، الأدب، البحث،، عايتهم جميعا القضاء على الفوضى الفكرية والعملية والخلقية التي شملت الامة، وان يحدثوا في افراد الامة من العامة والخاصة الفكرة الاسلامية الصحيحة والسيرة الاسلامية الرشيدة ثم يبيّنوا الوسائل العملية لاصلاح كل فئات المجتمع واعانتها على حل مشاكلها

ـ الجزء الرابع هو اصلاح الحكم انه اذا كان زمام السلطة بايدي الصالحين المؤمنين فانهم يحدثون في سنوات قلائل من التغييرات الهامة في نظم التعليم والقانون والادارة ما لا يمكن ان تاتي به الجهود غير السياسية في مدة قرن كامل، اما كيف يتأتى هذا التغيير فليس له من سبيل في نظام ديمقراطي الا الخوض في معارك الانتخابات وذلك

---

(٣٤) تذكرة دعاة الاسلام ص ٥ تاليف المودودي مطبوعات الجماعة الاسلامية بباكستان

بان نربي الراي العام ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم (٣٥)

وهكذا سارت الجماعة في طريقها الواضح متحملة مختلف المحن التي تعرضت لها ولكن أصرت على المضيّ حتى لاح الفجر واقر النظام القائم في الباكستان مبدا تطبيق الشريعة الاسلامية بداية من ربيع الثاني الماضي غير ان الحكومة الاسلامية لم تقم بعد في انتظار الانتخاب. ولقد اعان على تنفيذ هذا البرنامج - بعد عون الله - وجود تراث ديمقراطي في شبه جزيرة الهند عموما، مما جعل الانظمة الاستبدادية لا تعمر طويلا فما ان تقوم حتى يشتد الشعب في رفضها والثورة ضدها حتى تسقط حدث ذلك في الهند كما حدث في الباكستان،، بالاضافة الى وضوح المودودي في برنامجه وتقييمه للانظمة التي قامت في الباكستان من انها اذ تقوم على مبدا الانتخاب فهي قانونية يعترف بها ويعمل من خلال مؤسساتها ولكنه يسلبها الصفة الشرعية، لانها لا تحكم بكتاب الله ،،ويعمل على تغييرها من خلال مؤسساتها وقوانينها

ج - الحركة الاسلامية في ايران .

اما الحركة الاسلامية في ايران بزعامة الخميني فقد كانت تعمل في وسط سياسي شبيه بالنظام السياسي الذى كان سائدا في مصر قبل الثورة وبدأ يستعيد ملامحه.

ان «الحكم في ايران كان في ظاهره برلمانيا ديمقراطيا يقوم نظريا على الدستور والمجلس اما في واقعه فكان حكما فرديا متعسفا قضى على الحركات الديمقراطية واذل رجل الفكر وتصدى لرجال الدين (٣٦) ولقد كان موقف الخميني منذ ان تسلم الامامة بل حتى قبلها واضحا من الشاه ووالده،، كتب سنة ١٩٤١ «ان الاوامر التي تصدرها حكومة رضا شاه الدكتاتورية لا قيمة لها وينبغي ان تحرق » (٣٧) وفي تعليقه على قانون الحصانة الذي وافق عليه مجلس النواب والشيوخ والذي يعطي للامريكي المقيم بايران الحق في الا يحاكم امام القضاء الايراني، يتبرأ من الحكومة ومؤسساتها ويسحب ثقته منها فتصبح في نظره ونظر الشيعة عامة، لا هي قانونية ولا هي شرعية

«ان ابتعاد الحكام عن الشعب وانعدام شعبيتهم هو الذي جر هذه المصائب وانني اعلن ان ما وافق عليه المجلسان هو مخالف للقرءان وتعاليم الاسلام وليست له اية صفة قانونية، انه ضد الشعب المسلم وان اعضاء مجلس الشعب ليسوا ممثلين للشعب،، ان رأيهم لا قيمة له (٣٨)

---

(٣٥) نفس المصدر ص ١٥ - ٢

(٣٦) النهار العربي والدولي ١٩ - ٢ - ٧٩

(٣٧) جريدة السياسي بتاريخ ١٨ - ٢ - ٧٩

(٣٨) دروس في الجهاد والرفض ص ١١٧

ولما ارادت الحكومة ان تضع يدها على المساجد وتتولى امر تسييرها وتعيين الائمةوالخطباء لها افتى الخميني «وعلى المسلمين اعتبار كل من يتعين من قبل منظمة الاوقاف او منظمات الحكومة الفاسدة غير عادل واعلان فقدان عدالته من على المنابر وان لا يحضروا مجالسهم وجماعاتهم وان يفضحوهم ويطردوهم من المجتمع الاسلامي وان لا يذهبوا الى المساجد التي تشرف عليها دائرة الاوقاف والامتناع لمدة محدودة عن الذهاب الى المساجد احتجاجا على اجراءات السلطة اللاشرعية (٣٩) ولما كون الشاه حزب « ريسا خير » اصدر الخميني الفتوى التالية

ونظرا لمخالفة هذا الحزب للدين الاسلامي ولمصالح الشعب الايراني المسلم فانه محرم ومحظور علىَ كل مسلم الانتماء اليه والدخول فيه، اذ الدخول فيه اعانة على الظلم ومعاداة للامة، وعلى علماء الاسلام تحريم الدخول في هذا الحزب (٤٠).

وعندما استبدل الشاه التاريخ الهجري بالتاريخ الامبراطوري تهجم الخميني بشدة على هذا الاجراء وافتى «بان هذا التعيير خيانة كبيرة وبما ان هذا التاريخ معاد للاسلام ومقدمة لمحو اسمه لذلك يحرم على الحميع استخدامه لان في استخدامه دفاعا عن الظلم والظالمين ومعاداة للاسلام مدرسة العدل والحرية»(٤١).

وهكذا عرّى الخميني النظام الشاهنشاهي وجرّده ، لا من الشرعية التي استظلت بظلها الانظمة المحاربة لشريعة الاسلام في العالم الاسلامي فحسب، بل من قانونيتها على اعتبار انه قائم بغير ارادة الشعب، فساهمت سياسة الامام هده الجريئة في تحنيد الامة الايرانية ضد طاغيها،، وقد أعان على ذلك سلطته الروحية الواسعة باعتباره اماما تدين له الامة بالطاعة وتعتبر أوامره فتاوى يأثم مخالفها،، وقد قدم اليه نظام الشاه بما ارتكبه من مظالم وتفقير للشعب واعتداء على مقدساته وتمكين للاجانب من حقوق لهم في البلاد تجعلهم سادة، قدّم فرصا للخميني أحسن هذا استغلالها فصوب اليه لكمات قاتلة انتهت به الى ماءال اليه فرعون «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك ءاية » (يونس ٩٢)

وقد استخدم الحميني كل نفوذه ليجمع الامة كلها ويدفعها بقوة في وجه الشاه لتحطيم سلطانه ولاقامة دولة اسلامية،، يقول «ان املنا ان يتحد الجميع،، ان يتحد علماء الدين والمجتهدون وطلبة العلوم الدينية وطلبة الحامعة والتجار والفلاحون

---

(٣٩) نفس المصدر ص ١٧٦
(٤٠) نفس المصدر ص ١٩ ـ ١٩٤
(٤١)دروس في الجهاد والرفض ص ٢٠٣

والعسكريون وسائر فئات الشعب ضد هذا الخبيث الخائن يجب على جميع فئات الشعب ان يتكاتفوا ويتصامنوا في رفض هذا النظام الفاسد، واذا ما اتحدت كل فئات الشعب فان باستطاعتها تجريد غير الصالحين من السلاح وكسر قرون الثور المتوحش» (٤٢)

وهكذا تظهر شخصية الخميني قائدا عقائديا وسياسيا ثائرا وكادحا يحمل هموم الكادحين، عبّر بأمانة ووضوح عن ءامال شعبه وءالامه، بلورها وصبها في اتجاه واحد اسقاط الشاه واقامة حكومة اسلامية سأله مندوب جريدة لوموند ماهو الدور الذي ستقومون به في ايران في المستقبل؟

فاجاب اني متحدث (اي باسم الشعب) اعرب عن مطالب شعب ايران المحروم من حقوقه» (٤٣) يقول ايضا «ندعو لتكوين دولة اسلامية صحيحة،، نتعاون مع الجماهير للتخلص من المتسلطين» (٤٤)

وتجاوزت مطالبه في الحرية رجال الكتلة الوطنية الذين كانوا يطالبون بتطبيق الدستور فطالب الخميني بالغاء النظام القائم جملة، وتجاوزت مطالبه في العدالة اليساريين الذين كانوا يتاجرون باسم العمال،، فكان بحق رجل العقيدة والسياسة والثورة الاجتماعية

كلمة اخيرة

لعله ظهر بجلاء ما بين هذه الاتجاهات الثلاثة في الحركة الاسلامية المعاصرة من عناصر كثيرة للقاء لتبادل التجارب وتوحيد الجهود ان رجل التربية والتنظيم في حاجة الى ان ينقل تجربته الى رجل السياسة والتنظير ويتعلم منهما وهكذا الحال مع البقية،، فيغدو التنوع، تكاملا والتباعد وحدة واتصالا واثراء للتجربة الاسلامية المعاصرة التي يتوقف على نجاحها مصير البشرية المهددة تهديدا مباشرا لا في اقتصادها وثرواتهاوكرامتها واخلاقها بل في وجودها ذاته،، ان شبح الموت والدمار، شبح حرب عالمية ثالثة يخيم على العالم وينذر بالويل،، فالى متى يبقى تراث البشرية ومصيرها تحت رحمة وقيادة الانسان الغربي الذي استحكمت فيه شهواته وغرائزه في الربح على كل اعتبار ءاخر؟

ان بشائر النصر والامل في انسانية يحكمها ربها، لا اهواء البشر، فتسعد بعد عهد طويل وتنعم بالحرية الحقيقية والعدالة والاخوة والطمأنينية، بدأت تلوح وليس من قبيل الصدفة ان يبرز الامل بظهور دولتين للاسلام، بعد غياب طويل للدولة الاسلامية،

---

(٤٢) نفس المصدر

(٤٣) مجلة الرائد العدد ١٥

(٤٤) دروس في الجهاد ص ١٥٤

ويحدث ذلك في هده السنة بالذات السنة الاخيرة من القرن الرابع عشر. الا يذكر ذلك بوعد رسولنا الكريم عليه السلام « يبعث الله على راس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة دينها » (رواه ابو داود عن أبي هريرة) ثم بشرى اخرى،، الحدث الهام الذي يمكن ان نعده حدث القرن بعد حدث انتصار ثورة ايران والباكستان وهو التقاء ممثلين عن كثير من الحركات الاسلامية بالامام الخميني «وقد كان اللقاء مشهدا من مشاهد عظمة الاسلام وقدرته في الوقت اللازم على اذابة العوارق العنصرية والقومية والمذهبية وقد اكد لهم الامام الخميني انه ظل دائم الثقة في منفاه في ان رصيده هو رصيد الثورة الاسلامية في العالم وهو كل مسلم موحد يقول لا اله الا الله ومكانها ليس ايران فقط ولكن كل دولة اسلامية تحبّر حاكمها على الدين الاسلامي وتصدّى لتيار حركته، وان الله الذى اكرم الخميني بالنصر على الشاه سوف ينصر كل خميني على شاهه وقد اكد الوفد للامام الخميني ان الحركات الاسلامية ستظل على عهدها في خدمة الثورة الاسلامية في ايران وفي كل مكان بكل طاقاتها البشرية والعلمية والمادية.

وكانت الحركات الاسلامية الممثلة في الوفد هي الاخوان المسلمون ، حزب السلامة التركي، الجماعة الاسلامية في باكستان، الجماعة الاسلامة في الهند، جماعة حزب ماشومي في اندونيسيا، جماعة شباب الاسلام الماليزي، والجماعة الاسلامية بالفيليبين» (٤٥).

امل يشبه اليقين: لقد شهد المسلمون في القرن الرابع عشر هجري هزائم مريرة على جميع المستويات ولكنهم ـ بفضل الله ـ لم ييأسوا، وظلوا صامدين يرفضون الاستسلام ويوالون التضحيات تحت قيادة رجال الحركة الاسلامية حتى كلل الله كفاحهم في السنة الاخيرة من هذا القرن ببوادر نجاح بارزة،وان الذى نأمله بل نعتقده ان الاسلام في القرن ١٥ هـ سيواصل جهاده المرير للدفاع عن قيمه ومواقعه،، ولكنه سينتقل من موقع الدفاع الى موقع الهجوم ليحرر العالم من ظلام المادية وجورها واستغلالها وليبني عالما ينتهي فيه تمزق الانسان بين ضميره وواقعه ويتآخى فيه العلم مع الدين، والاقتصاد والسياسة مع الاخلاق، والدنيا مع الآخرة،والانسان مع اخيه الانسان في ظل شريعة الاسلام،، شريعة الامن والعدل والحرية «ولتعلمن نبأه بعد حين»

---

(٤٥) جريدة العرب التي تصدر بلندن العدد ٤٠٩ تاريخ ٢٦ ـ ٢ ـ ١٩٧٩

ندوة

«تجديد الفكر الاسلامي»

وردتنا من مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الاسلامية والعلوم الانسانية (عين الذياب-الدار البيضاء) الرسالة التالية:

سيادة رئيس تحرير مجلة «المنتقى»/باريس

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد،

يشرفني أن أحيطكم علماً بأن مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الاسلامية والعلوم الانسانية سوف تنظم خلال يومي الجمعة والسبت ٥ و ٦ شعبان ١٤٠٧هـ الموافقين لـ ٣ و ٤ أبريل ١٩٨٧م. ندوة تحت عنوان «تجديد الفكر الاسلامي».

يشارك في هذه الندوة السادة المفكرون والعلماء التالية أسماؤهم:

- عبد الله بن عبد المحسن التركي: مدير جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض
- محمد بن إبراهيم الكتاني: عضو أكاديمية المملكة المغربية
- فاروق النبهان: مدير دار الحديث الحسنية
- محمد المنوني: المؤرخ والموثق
- محمد العربي الخطابي: محافظ الخزانة الملكية الحسنية
- جمال الدين العلوي: استاذ بكلية الآداب جامعة محمد بن عبد الله/فاس
- أحمد الخمليشي: أستاذ بكلية العلوم القانونية-الرباط جامعة محمد الخامس

أملنا أن تقوم مجلتكم باشعار قرائها بهذه التظاهرة وأن تقوم بتغطية إعلامية لها.

وتفضلوا بقبول عبارات التقدير الفائق

توقيع

عبده الفيلالي الانصاري

رؤية نقدية للخطاب الفلسفي في النظريتين المادية والمثالية

محسن الميلي*

احتهد بعص المفكّرين والنقّاد في إثبات أنّ قصايا المعرفة والوجود والعمل والقيم لا يمكن طرحها إلاّ ضمن حيار المادية والمثالية وبناء على ذلك عملوا على استخراج ما يسمّونه بالتناقضات الحوهرية بين المثالية والمادية حتّى أصبحوا ينظرون إلى كلّ محاولة تأليف وتجاوز على أنها خيار توفيقي (عفوا، تلفيقي) تلحقُ في بهاية التحليل بالتيار المثالي فقد دافع روجيه غارودي — صاحب كتاب النظرية المادية في المعرفة عن الفكرة القائلة : « إنّه لا توجد طريق ثالثة للإفلات من هذا الخيار ، خيار المثالية والمادية »[1]

ولكن لنبحث معا عن جذور هذا التناقض لنتبيّن إن كان فعلا تناقضا جوهريًا لا يمكن تجاوزه إلاّ بإثبات أحد المذهبين ونفي الآخر أو إنّه يمكن إعادة النظر في مسألة المعرفة في حيار غير خيار المادّية والمثالية وإعادة طرح القضيّة بطريقة مغايرة .

---

* الاستاذ محسن الميلي من تونس له عدة مؤلفات في مناقشة الفكر العلماني.

وتحقيقا لهذا المطلب ستركّز هذه الرّؤية النقدية على جوانب ثلاثة من المسألة نراها حاسمة لحلّ الإشكال وبيان موقفنا . وهذه الجوانب الثلاثة هي على التوالي :

ــ الأسبقية ونتائجها
ــ شروط إمكان المعرفة في المادية والمثالية .
ــ المادية والمثالية والخيار الثالث المرفوع .

أ : مشكلة الأسبقية ونتائجها

إنّ مسألة المعرفة طرحت في كلّ من المثالية والمادية وفق صيغة العلاقة بين المادّة والرّوح ، والفكر والواقع ، وبالتحديد وفق أولويّة طرف على آخر بحيث يكون أحدهما شرطا منتجا للآخر ويكون الآخر مشروطا به وانعكاسا له وتبعا لهذا الطّرح فإن نظرية المعرفة ملزمة بالإطار الإشكالي المحدّد سلفا في الموقف الأنطولوجي . وكما هو معلوم فإنّ طريقة طرح المسألة هي بمثابة إلزام بطريقة الحلّ . فالسؤال إلزام ، وقبول السؤال إلتزام بمقتضيات السؤال وأبعاده ومراميه .

فإذا انطلقنا من البحث من سؤال · أيّهما أسبق المادّة أم الرّوح ؟ وأيّهما منتج للآخر : المادّة أم الرّوح ؟ فإن الحلول المقترحة سوف تكون ثنائية ومتناقضة لأن طريقة السؤال تحيلنا على صيغتين من الإجابة أو قل على صيغة واحدة يعاد فيها ترتيب الطرفين . فسنجد أنفسنا مضطرّين إلى القول بأسبقيّة أحدهما على الآخر ثم تبعا لهذه الأسبقيّة سنجيب عن السؤال الثاني بأن الطرف الأسبق هو الذي أنتج اللاّحق وأوجده فالعقل نتاج الطبيعة والفكر نتاج المادّة كما يقول الماديون ، والرّوح علّة الطبيعة والمادّة من انتاج الفكر وانعكاس له كما يقول المثاليون

وعندما نفهم متكلة الأسقيّة على أنّها مشكلة انتاج ــ أي علاقة بين منتِج
تاج ، بين علّة ونتيجة ــ فلن يعود هناك إشكال نبحث عن تحليله وحلّه
. محتّم علينا أن نسير في الطريق التي حدّدتها لنا الإشكالية التي طرحناها
ن نقل ونخضع للمستلزمات التي تقتضيها .

وعلى مستوى معرفي سنكون بين نظريّتين . نظرية تقول بأنّ العقل هو أداتنا
. المعرفة فهو الحاوي للمعارف الفطرية والأفكار الفطرية (أفلاطون ونسيّا
كارت) ، وهو الذي يفرض قوانيه وخصائصه التركيبية الثابتة والكلّية على
موضوعات الخارجية (كانط ونيبتز) ، ونظرية ثانية تقول إنّ المادّة هي الواقع
حيد وإنّ كلّ ما يوجد من حوادث وظواهر وأفكار ومعتقدات ليس سوى
ظاهر لحركة المادّة ونتاج لأنشطتها ومن بينها النشاط الوظيفي للدّماغ الذي
ج أفكارا وتصوّرات .

لذا فالمعرفة في المثالية هي عملية بحث العقل عن ذاته في الطبيعة التي
ترب فيها بحكم حلوله بالبدن وهذا البحث سيكون إمّا عملية تذكّر لمعرفة
ابقة كما هو الحال عند أفلاطون وإمّا عملية وعي العقل بذاته كما هو الأمر
د هيجل ولن تكون المعرفة في المادية إلّا الطبيعة في حالة وعيها لذاتها
نتقالا من المادّة غير الواعية إلى المادية الواعية تبدأ المادّة وجودها غير
عية بذاتها ثم وفق حركة الجدل يحدث تطوّر داخل المادّة وفي علاقة
كائن بالبيئة المحيطة فينشأ الوعي ثمّ ، بفعل الممارسة ، يتحوّل هذا الوعي
ن انعكاس إلى قوّة ومن انفعال إلى فعل ..

إن المعرفة ، وفق هذا الطرح ، ستكون تابعا من توابع الموقف الأنطولوجي
مذهب الفلسفي الذي ينطلق منه الباحث وفي هذين المذهبين لن تكون
معرفة اكتسابا لجديد اللّهم إلا إذا اعتبرنا الجدّة في التذكّر (أفلاطون) أو
. بحث العقل عن ذاته (هيجل) أو في وعي الطبيعة لذاتها (ماركس) ...
مهمّ هو أنّ المعرفة في المثالية والمادية بحث عن الذات أو وعي بالذات
تذكّر للذات .

قد يثير هذا القول اعتراضا من قبل الماديين والمثاليين . فقد يقبلون هذا الحكم بالنسبة للمثالية الذاتية والأفلاطونية مثلا ولكنهم سيعترضون حتما عن حشر بقية التصوّرات في هذا الإطار فالإنسان في المادية التجريبية يولد صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء ثم يكتسب المعارف عن طريق العلاقة بالوسط الخارجي والممارسة والتجربة وفي هذا الإكتساب والتجارب هناك تجديد ولا شك لكن إذا تعمّقنا في البحث وواصلنا التحليل فسنتبيّن أنّ هذا الإكتساب ، وإن كان جديدا بالنسبة للوحة البيضاء فإنّه إنّما يعبّر في الحقيقة على أنّ الطبيعة ــ التي هي الواقع الوحيد ــ أنتجت تلك اللوحة لتعكس عليها صفاتها وخصائصها . فالمعرفة انعكاس للأشياء داخل الوعي والعقل أي هي استيعاب الصفحة البيضاء للأشياء الخارجية وارتسامها على سطورها فالمعرفة من هذا المنظور هي طريقة تحقّق الطبيعة ، هي الطبيعة في طريقها إلى الوعي بذاتها حتّى إذا ما وافق هذا الوعي خصائص المادّة الخارجية وارتسم الخارج على صفحة الدّاخل انتهت المعرفة وتوصّلنا إلى مرحلة المطابقة بين التصوّر الداخلي والموضوع الخارجي

ومن هنا فإنّ الطريقة التي تناولت بها المادية والمثالية مسألة المعرفة تنتهي بنا ضرورة إلى أنّ المعرفة عملية اكتشاف العقل لذاته في الطبيعة أو وعي الطبيعة لذاتها بالعقل الذي هو جزء منها .

اعتراض آخر يمكن أن يثار هنا وهو أنّنا ربّما نقبل هذا القول بالنسبة للمذاهب الآلية ولكننا لن نقبله بالنسبة إلى الجدلية . فهل تكون الجدلية طريقة لتجاوز مشكلة الأسبقية والانعكاس ؟ وهل تمدّنا الطريقة الجدلية ، المثالية والمادية ، بتصوّر آخر للمعرفة تغيب فيه المعرفة بوصفها استذكارا وحركة دائرية حول الذات لتكون اكتشافا جديدا في المكان والزّمان ؟

تنظر الجدلية إلى الطبيعة باعتبارها « كلاّ عضويّا » مترابط الأجزاء .

فالطبيعة واحدة في جوهرها متعدّدة في ظواهرها وحوادثها غير أن هذه الظواهر مشروطة بعضها البعض بحيث لا يمكن عزلها ولا النظر إليها منعزلة فهي ضرورية كلّها بنفس الدّرجة إلى حدّ أنّه لا يمكن الاستغناء بعضها عن بعضها الآخر . إضافة إلى هذا التّرابط بين مكوّناته نجد هذا « الكلّ العضوي » متحوّلا باستمرار بحكم حركة التناقضات الدّاخلية التي تنطوي عليها الكائنات لذلك فعندما نتحدّث عن الجدلية فإنّنا نتحدث عن التفاعل ، عن التأثير والتأثّر ، عن الفعل والانفعال ، عن البناء والإنعكاس . فالظواهر متفاعلة والعوامل متفاعلة ومن تفاعلها تأتي الحركة ويأتي التطوّر ومن هنا لا تكون للموجودات ماهية ثابتة بل ستكون ذات « طبيعة سائلة » تتحقّق عبر « الصيرورة » . ولا تكون حقيقة الشيء في مبدئه ولا في غايته وإنّما في صيرورته وتحوّله من حال إلى حال .

ولو طبّقنا هذه الطريقة الجدلية على المعرفة فإنّ ذلك معناه :

ـ أنّه لا توجد معرفة مباشرة بحيث لا يمكننا إدراك الحقيقة بواسطة الحدوس الحسيّة المباشرة ولا بمجرّد حدس عقلي أو عيان وجداني لأن هذه المرحلة تحتاج لأن تُنفى بمرحلة لاحقة فالجدلية تعبير عن عدم إمكانية تصوّر المعرفة على أنّها انعكاس مباشر للأشياء في الذهن

ـ أنّ المعرفة تنتج عن تفاعل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة . وتبعا لذلك لا يمكن للإنسان بلوغ أي علم بواسطة الحدوس الحسية وحدها ولا بواسطة المفاهيم العقلية المجرّدة والمعزولة عن الحواس والتجربة . فلا بدّ من أن تشترك الذات والموضوع في فعل المعرفة .

ـ أنّ المعرفة التي يمكن اكتسابها غير موثوق بها على أمن ويقين وإنّما تعكس فقط لحظة من لحظات التاريخ فهي زمنيّة متحولّة وبالتعبير الجدلي « في صيرورة » .

طرف الاخر وضرورة كل طرف للاخر حتى تحصل [illegible]
حوّل في الطبيعة الفيزيائية وفي التاريخ البشري ، فهل من المشروع منهجيًا موضوعيًا أن تكون الجدلية مثالية أو جدلية ؟

وهل يمكن للجدلية ــ دون أن تنفي نفسها ــ أن تبقى جدلية وتدخل ي نفس الوقت في إطار مذهبي مادي أو مثالي مغلق ؟

إن من شأن الجدلية ، متى فُهمت على أساس أنّها تأثير وتأثّر وتفاعل بين الفكرو الواقع وبين العقل والطبيعة ، أن تكون منهجا خصبا في المعرفة لأنّها تخلّصنا من المعوقات التي تضعها التصوّرات الآلية والثبوتية في طريقنا وتنأى بنا عن المواقف التبسيطيّة التي تُقصر العلم على الإحساس المباشر وتساعدنا على فهم المناهج العلمية الحديثة التي تقرّ باشتراك كلّ من الذاتوالموضوع في عملية المعرفة وبتفاعل العقل والتجربة في بناء العلم . كما تسمح الطريقة الجدلية بتفسير عملية نموّ المعرفة وتتبّع الصيرورة التاريخية للمعرفة في ظلّ شروطها الذاتية والموضوعية . ولكن ماذا يعني أن تكون الجدلية مثالية أو مادية ؟

إن ذلك يعني الإبقاء على المذهب الفلسفي (مادية أو مثالية) وإضافة صفة الجدلية إليه لتمييزه عن المذاهب الآلية الميكانيكية . هذه الإضافة كما قلنا سابقا سوف تغني المذهب وتمكّنه من التماشي مع بعض مناهج البحث وكشوفات العلم . ولكن ما حدود هذه الخصوبة ؟ هل تكون هذه الحدود حدود الجدلية ذاتها أم حدود المذهب الفلسفي ؟

إن الجدلية متى أقحمت في إطار مذهبي مغلق ، مادي أو مثالي ، لا يمكنها بأي حال من الأحوال الخروج عن مقتضيات المذهب في منطلقاته وأبعاده وحدوده . فالمعرفة كما قلنا تبقى متمثّلة في عملية اكتشاف العقل لذاته عبر

التاريخ وفي وعي الطبيعة (المادّة) بذاتها عبر الممارسة العملية التاريخية . والخلاف بين التصورين الآلي والجدلي سيكون كامنا في طريقة تحقّق هذه العملية أي أنّ المعرفة سوف لن تكون عملية انعكاس ماشر وتامّ وإنّما ستكون عملية انعكاس وفعل متواصلة في التاريخ وهي تسير نحو التطابق التامّ الذي يمثل الحقيقة الموضوعية أي نحو تطابق العقل مع نفسه في المثالية ونحو تطابق الفكر مع المادّة في المادية . فالمسألة حنئذ هي أنّ المعرفة لا يتوسّل إليها بالشعور التلقائي والانعكاس المباشر ولكنّها تُطلب بواسطة فعل العقل والممارسة العملية والتاريخيّة . وعلى كلّ حال ، ستتفاعل العوامل فيما بينها أثناء عملية المعرفة وسيؤثّر بعضها في بعض ولكن بما أن الجدلية التي تبنّتها هذه التيارات هي إمّا مادية وإما مثالية فإنّ هذه العوامل ستبقى محكومة بالمنطق المذهبي الذي يحتويها . فليس بإمكان الفكر في المادية الجدلية أن يحدث التغيير ولا أن يكون هو المحدّد في نهاية التحليل أي بعد عملية التفاعل بين الأحداث والعوامل . فالمعرفة تابعة دائما للواقع ولن تعكسه إلّا بالقدر الذي يسمح به تطوّر الأدوات الانتاجية والوسائل التقنيّة والعلمية فلقد أكّد فلاسفة المادية الجدلية ماركس وأنجلز ولينين من بعدهم وستالين في كتاباتهم على الطابع الإنعكاسي للفكر عامّة وللمعرفة خاصّة أي للبناء الفوقي كلّه :

كتب ماركس في كتاب « بؤس الفلسفة » ما يلي : « ترتبط العلاقات الاجتماعية ارتباطا وثيقا بقوى الانتاج . فالحصول على قوى انتاج جديدة يغيّر النّاس نمط إنتاجهم . إنّ الطاحونة اليدوية تعطيك مجتمع الأسياد وتعطيك الطاحونة البخارية مجتمع الرّأسمالية الصناعية »[2] ففي تقرير ماركس هنا ضرب من الآلية بل هو الآلية عينها ذلك أن قوى الانتاج هي المحدّد النهائي لنمط الانتاج الذي هو بدوره محدّد للبناء الفوقي وكلّ تجليّات الفكر والوعي وفي كتاب « الايديولوجيا الألمانية » ذكر أن البناء الفوقي للمجتمع إن هو إلّا « انعكاسات وأصداء ايديولوجية » لواقع الناس الانتاجي ، ثم يبيّن بوضوح « أن الأخلاق والدّين والميتافيزيقا وكلّ محتويات الايديولوجيا

وكذلك أشكال الوعي التي تطابقها تفقد صفتها كظواهر مستقلّة فهي لا تاريخ لها ولا تطوّر لها بل على العكس من ذلك فإن البشر هم الذين يغيّرون بتطوير انتاجهم وعلاقاتهم المادية (...) فكرهم ومنتجات فكرهم »[3] .

وفي مقدّمة « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » يحدّد ماركس تصوّره للمادية التاريخيّة بوصفها تعبيرا عن صيرورة الممارسة الإنسانية قائلا : « ليس وعي النّاس هو الذي يحدّد وجودهم الاجتماعي بل على العكس من ذلك وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم » .

ومن جهته يباهي لينين بنظرية الانعكاس التي يرى فيها « شوكة في أعين الفلاسفة الامبرياليين وأتباعهم المحترفين »[4] .

جميع هذه النصوص توحي بالطابع الانعكاسي الصريح للمعرفة والفكر والوعي ولا نكاد نلمس فيها آثار الجدلية . ربّما ذهب البعض إلى أن هذه النصوص لا تمثّل ماركس المادي الجدلي وإنّما تمثّل ماركس الشابّ الذي لم يتميّز بعدُ بمنهجه الجدلي. بالفعل قد تكون الدّوافع وراء هذه التقريرات هي معارضة ماركس للتيارات المثالية ومواجهته لأولئك الذين ينكرون دور العوامل المادية والانتاجية في تحديد مسار وعي النّاس ومعارفهم ونوعية أفكارهم الدّينية والأخلاقية فلهذا الموقف ما يبرّره إذ نجد في تراث المادية الجدلية والمادية التاريخيّة ما يدعم هذا الرّأي . ذلك أن أنجلز حاول في إحدى مراسلاته ردّ هذه الشبهة وتبيان أن المادية التاريخية جدلية وليست آلية وأنها تبعا لذلك تؤمن بتفاعل العوامل وترابطها وتأثيرها المتبادل في بعضها البعض . ويقول أنجلز في هذه المراسلة المؤرّخة في 21 سبتمبر 1890 والموجّهة إلى بلوخ « ... كلّ هذه العوامل تؤثّر بعملها على مسار الصراعات التاريخيّة ، وفي أغلب الحالات تحدّد بصفة كبيرة شكلها » أي إنّ العوامل النفسيّة والدينيّة والسياسية تساهم كلّها إلى جانب العوامل الاقتصادية في الحركة الاجتماعية والتاريخيّة . ولكن رغم هذه المساهمة المشتركة وهذا

التفاعل فإنّ عاملا من هذه العوامل يبقى الرّئيسي والمحدّد في نهاية التحليل وهو العامل الاقتصادي يقول أنجلز في نفس الرّسالة : « وبالنّسبة لكلّ العوامل ، فإنّ الظروف الاقتصادية هي المحدّدة في الأخير » فكلّ الظروف وكلّ الشروط تلعب دورًا في تحديد مسار التحوّلات الاجتماعية ولكن مهما عظم دور هذه العوامل النفسية والدينيّة والسياسية (البناء الفوقي) فلن يحصل تحوّل تاريخي بدون تطوّر القوى الانتاجيّة وأسلوب الانتاج عامّة . فالبناء التحتي قادر على تحويل البناء الفوقي ولكنّ البناء الفوقي لا يكون له إلاّ تأثير ثانوي على البناء التحتي .

نحن إذن أمام جدلية ولكنها جدلية محكومة دائما بعامل محدّد هو شرط لأيّ تطوّر أو لإكتساب أية معرفة جديدة .

ألا ترى معا أنّ المادية تمارس ضغطا على الجدلية يضايقها ويجفّف من أسباب ثرائها وينابيع خصوبتها عندما يجعلها مشروطة دائما وفي كلّ الظروف بحركة حتمية هي الحركة الاقتصادية التي تخترق بقيّة العوامل لتحدّد مسار المجتمع .

لا ننكر أن تكون المادية الجدلية غير المادية الآلية وأنّها أكثر تطوّرا منها لكنّ هذا التطوّر ليس مفتوحا إذ نرى في المادية نوعا من الكبت للجدلية لأنّنا بحكم مقولة المادية لا يمكننا أن نتصوّر العلاقة بطريقة مغايرة . فالوعي لا يمكن أن يكون مؤثّرا رئيسيًا في فترة من فترات التاريخ لأنّه نتاج للقوى الانتاجية وليس له تاريخ ولا تطوّر كما قال ماركس في الايديولوجيا الألمانية .

وعلى مستوى المعرفة فقد أكّد فلاسفة المادية الجدلية على دور العقل والتجريد العقلي في تكوين المعرفة إلى جانب الحواسّ . وليس التجريد في نظر المادية الجدلية إلاّ طريقة يصطنعها العقل ، الذي هو نتاج للمادّة ، من أجل إدراك علاقات الظواهر الطبيعية والقوانين التي تحكمها إذ لا تكفي

الحواس لمدّنا بالمعرفة . ولكن كيف أمكن للعقل أن ينتج عن المادّة ثم يكون في مرحلة لاحقة قادرا على استيعاب قوانينها وعلاقاتها الخفيّة بل وأن يحوّلها ويعيد تركيبها بما يستجيب لمطالبه وحاجاته ؟ وهل تكفي الممارسة وهل يكفي العمل لتفسير هذه الظاهرة وهل يكفي التطوّر المادي الجدلي والمادية التاريخيّة لإنشاء العقل والحواسّ وتطويرها ؟ ليس الأمر بسيطا ليحلّ بهذه البساطة . على كلّ سنعود إلى هذه النقطة في الجانب النقدي الثاني حين نحلّل المادية والمثالية وشروط إمكان المعرفة ...

وخلاصة القول بالنسبة للمادية الجدلية فإن قيمة الجدلية تكمن في ارتباط العناصر وتفاعل العوامل ولكن عندما ترى أن عاملا واحدا هو المحدّد الرئيسي بالنسبة لبقية العوامل « الثانوية » وأن هذه العوامل الثانوية محدودة التأثير إن لم تكن مجرّد انعكاس ، فإنّها تتحوّل آنذاك إلى ضرب من الآلية ، لا أقول آلية انعكاسية مباشرة ولكن آلية بعد تفاعل عدد من العوامل ففي منهج التحقّق هناك تفاعل ولكن لن تحدث الحركة التطوريّة النوعية إلاّ إذا توفّر شرطها الرّئيسي والأساسي وهو القاعدة الاقتصادية الانتاجيّة . إنها جدلية أسيرة مذهب يحدّد بشكل مباشر وجهتها وطريقة التفاعل فيها ولا يرى أن هذه العوامل ذات صرورة متساوية إنها جدلية موجّهة في منطلقها وحركتها واتجاهها . ومن هنا فهي مادية قبل أن تكون جدلية وإنها لن تكون جدلية إلاّ بقدر ما تسمح لها به المادية وفي حدود ما يتوافق مع المصادرات المادية والمذهبيّة . وقد تكون هذه الحدود المذهبية هي التي جعلت انجلز يقرّ بالدّور الهامّ للعوامل السياسية والدينية والنفسية في حركة التاريخ لكنّه لا يلبث أن يتراجع فيراها كلّها ثانوية بالنسبة للعامل الاقتصادي . فليست الجدلية في المادية إلا صفة لاحقة وتابعة .

ولكن ماذا عن الجدلية في المذاهب المثالية ؟

لا يكر أفلاطون الواقع الموضوعي للموجودات الحسية ولكنّه لا يرى في هذه الموجودات إلاّ صورا و طلالا للمُثل التي في عالم الجواهر والمعقولات . والحدل في منظور أفلاطون هو عملية تجاوز العقل لكلّ معوقات الحسّ وقيود الجسم للتحرّر من كهف العالم الحسّي والوصول إلى إدراك المعقولات المحرّدة والحالصة

فهو جدل يقرّ بالعقل والحواسّ ، ولكنّه إذ يحتقر العالم المحسوس والتجربة ، فإنّه يجعل من العقل المجرّد الأداة الرّئيسية في عملية التأمّل التي ينفي بها العقل الدّرجات الحسية ويتحاوزها في طريق التذكّر وبلوغ المعقولات بفسها لا منعكسة على صفحة هذا الكون وإنّما في داتها وفي وحودها المثالي الخالص .

إنّها جدلية ولا شك ولكنّها أيصا محكومة بسقها المثالي ويكاد العقل يلغي دور التجربة في المعرفة ويتحاوز عالم المحسوسات لأنّها عالم الزّيف وإذا كانت المادّة هي التي تحقّق بفسها وتعي نفسها عر الممارسة في المادية ، فإنّ العقل عند أفلاطون هو الذي يصعد إلى أعلى (جدل تصاعدي) من أحل إدراك المعقولات أي من أحل تعقل ما هو عقلي فالحدلية الأفلاطونية ليست حركة كامنة في صميم الموجودات وإنما هي عملية عقلية لا غير أي إنّها تعبير عن حركة العقل لا عن حركة الطيعة .

أمّا الجدلية الهيحلية فإنّها تعدّ حطوة متقدّمة بالسة للجدلية الأفلاطونية . فقد تفطّن هيجل ، ومں قبله كاىط إلى أنّ الديالكتيك عملية ضرورية من عمليات العقل غير أن هذه العملية ، في رأي هيجل ، كامنة كذلك في صميم الواقع ومعنى ذلك أن الجدلية ىعبير عن حركة الواقع وعن حركة الفكر . لذا فالمنهج الجدلي مىسحم مع موضوعه فالواقع جدلي لأنّ العقل حدلي والعقل جدلي لأں الواقع حدلي يقول هيجل · « فكلّ ما في أىفسنا وكلّ ما يحيط بنا إنّما هو الدّليل على أنّ الدّيالكتيك قانون عام يصدق على

كلّ من عالم الطبيعة وعالم الفكر »[5]

وقد حاول هيجل في كتابه « فينمنو لوجيا الرّوح » تطبيق منهجه الجدلي في مجال المعرفة ابتداء بالمعرفة الحسية وانتهاء إلى المعرفة الفلسفية .

إنّ نقطة البدء في المعرفة تتمثّل في خروج الوعي عن ذاته في اتجاه الموضوع الخارجي أي في اتجاه الأشياء . فهو يتعرّف على الموضوع بواسطة الحدس أو العيان المباشر غير أنه سرعان ما يتفطّن إلى أنّ هذا الحدس المباشر (المعرفة المباشرة) جزئي وفردي لا يمكن أن يمثّل الحقيقة . وعندها يكتشف أنّ هذا الذي اعتقده في البداية مجرّد وهم لأنّه مجرّد نظرة منعزلة ومنفصلة وجزئية لما هو ظاهر ومعطى . هنا يثور الشك واليأس من الحدس المباشر فينشأ شقاء الوعي إثر الخيبة الأولى وسيظلّ هذا الشقاء ملازما للوعي وملاحقا له طيلة التاريخ ، تاريخ تصحيح الأخطاء وتجاوزها وفي نفس الوقت تبدأ صيرورة العقل في طريق اكتشاف الحقيقة .

وإذا رجعنا إلى الأنطولوجيا الهيجليّة فإنّنا نقول إنّ العالم حسب هيجل يمثّل كلاّ عضويّا متحرّكا وفق قوانين الجدل وليست المعرفة سوى سعي العقل المتواصل من أجل تعقل هذا الكلّ وإعادة بنائه على مستوى العقل . فقد رفض هيجل أن تكون المعرفة المباشرة مطابقة للحقيقة لأنها لو كانت كذلك لأصبحت سكونيّة جامدة غير مطابقة لموضوعها الذي هو في حركة . فإذا كان العالم في حدّ ذاته متغيّرا كما قلنا سابقا فإنّ المعرفة لا يمكن أن تكون إلاّ متماشية مع طبيعة هذا العالم أي لا بدّ أن تتمّ وفق منهج يقوم على الصيرورة ، وهذا المنهج هو الدّيالكتيك أو المنهج الجدلي ومن هنا يخطىء من يُرجع المعرفة إلى عملية « إحساس » أو عيان حسّي مباشر لأنّ الكلّ العضوي مركّب من عناصر مترابطة فيما بينها لا يمكن للإحساس المباشر أن يقف عليها ولا أن يكتشف قوانينها الحقيّة ولا أن يدرك ترابطها ووحدتها الكامنة وراء التعدد الملاحظ في الكائنات . لذلك نجد الوعي البشري يراجع

هذه المعرفة الأولية ويتجاوزها إلى معرفة أرقى منها وأقرب إلى الحقيقة . فلا يمكن للجدلية بالتالي أن ترضى بالمعرفة المباشرة وليس في وسعها أن تعتبرها إلاّ لحظة أوّلية ينبغي تجاوزها أو خطأ ينبغي تصحيحه

إنّ الوقوف عند المعرفة المباشرة ينمّ عن تصوّر سكوني للمعرفة بينما تنمّ المعرفة الجدلية عن تصوّر تطوّري ارتقائي يتناغم ويتماشى مع صيرورة الموضوع . ولذلك فإنّ المعرفة عملية تفترض علاقات متشابكة من العمليات الذهنية والتجريبية

ومن هنا كان للمعرفة تاريخ ، وتاريخ المعرفة هو تاريخ الارتقاء التدريجي من الجزئي إلى الكلّي ، من الظّاهر إلى الباطن ، من المتناهي إلى اللاّمتناهي ، من الواقع المباشر إلى الواقع العقلي من أجل مسايرة حركة الموضوع وحركة الفكر في عملية ادراكه للموضوع واكتشاف الوحدة وراء التعدّد

إنّ جدلية هيجل تعبير عن أسمى طموح للعقل في سعيه نحو الالتقاء بذاته في كلّ شيء والتعرّف على نفسه في كلّ شيء . إنّها تعني امتلاك العالم بواسطة العقل والمفهوم . هذا الامتلاك يجد تعبيره في الفلسفة بوصفها قمّة العلم وقمّة المعرفة نجد ذلك في كتاب هيجل « فلسفة القانون » حيث يقول متحدّثا عن مهمّة الفلسفة « الفلسفة تعقُّل ما يوجد لأنّ ما يوجد هو العقل » وبيان ذلك أن الوعي ، كما قلنا ، بدأ يبحث عن موضوعه في دائرة الأشياء خارج ذاته ، ولكنه استطاع عبر مساره الجدلي أن يجرد الأشياء ويفهمها ويتعقّلها بعد ما يكون قد حوّلها من وجود حسّي إلى وجود عقلي وبذلك تمكّن من أن يتعرّف على ذاته في الموضوع الذي أصبح ، بفضل التعقّل ، عقلا فلم يلبث الوعي أن تحوّل من وعي بالموضوع إلى وعي بالذات بمعنى أن الوعي يتعرّف على ذاته في الموضوع حين يصبح الموضوع لا مجرّد معطى حسّي خارجي وإنّما موضوعا للتعقّل أي موضوعا عقليا

فنحن حين نعي العالم الخارجي فكأنّنا وعينا ذاتنا لأن هذا الوجود الخارجي استحال في وعينا إلى تصوّر عقلي وكأنّ العالم مرآة يكتشف فيها الوعي ذاته

ولكن يختلف هيجل هنا عن المثالية الذاتية التي تقول إن الحقيقة إنّما تتمثل في الذات وحدها أي في الذات الفردية والوعي الفردي بينما المقصود بالذات عند هيجل هو أن الذات الفردية مرحلة من مراحل الوعي فالإنسان لا يعيش منفردا ولا يواجه الطبيعة في العمل بصفة فردية بل يواجهها في مجتمع ومن هنا فإنّ الذات تتكوّن عبر التاريخ في علاقاتها مع الطبيعة ومع المجتمع حتى تصبح ذاتا كليّة تمثّل « روح الشعب » وروح الأمّة . تصبح الذات الفردية ذاتا كلية وتصبح « الأنا » « نحن »

وفي نظر هيجل فإنّ المثالية الذاتية عاجزة عن تحقيق الانتقال من الذات الفردية ، ذات الإنسان الفرد ، إلى الذات الكلية ، ذات الشعب والأمّة ، لأنّها لم تتصوّر الذات إلاّ فردية مباشرة ولم تتصوّرها نتاج تاريخ حضارة

فلقد كان الفيلسوف فيخته (Fichte) يقيم نوعا من القطيعة بين الذات والموضوع ، بين الأنا والآخر ، بين « الأنا » و« اللاّأنا » ، وكأنّ الموضوع حقيقة غريبة عن الذات وكأنّ اللاّأنا غريب تماما عن الأنا لذلك لم يكن تصوّر هذه المثالية للعقل إلاّ على نحو تجريديّ خالص خلافا للجدلية الهيجلية التي ـــ بإقامتها ترابطا داخليًا بين الكائنات ، بين الوعي والموضوع ، بين الدّاخل والخارج ـــ كانت متماشية مع حركة العقل وحركة الواقع .

ومن هنا العيب الآخر في المثالية الذاتية التي لم تستطع أن تفهم وتتمثّل لحظة « السلب » والاختلاف وأسقطت من حسابها الواقع الطبيعي والواقع الاجتماعي واقتصرت ، كما يقول هيجل ، على ترديد شعار أجوف : « إنّ كلّ ما يوجد إنّما هو ملك لي » (فينمنو لوجيا الرّوح) .

ولكن رغم كلّ هذه الحصوبة في الهيجليّة فإنّ ما ىلاحظه في شأن هذه الجدلية هو أنّها مثالية أوّلا وقبل كلّ شيء . فلقد تصوّرت العقل متضمّنا في ذاته لكلّ ما يلرمه لفهم الواقع وإعادة بناء الكلّ (العالم) . فليس للإنسان أن يخرج عن ذاته حتّى يعرف الطبيعة بل العقل قادر ، متى تحرّر من أوهام الحواسّ عبر الجدل ، أن يتعقّل الوجود وأن يدرك الوجود بصفته عقلا . لذلك فإنّ غاية المعرفة الجدلية هنا تتمثّل في توحّد الفكر مع الوجود والعقل مع الطبيعة . إن دلك يعني بعبارة أخرى أنّه بإمكان العقل إدراك الحقيقة المطلقة وبدلك يكون هيجل قد افترض ضمنيّا أن الواقع شفّاف أمام العقل وأنّ الوجود في حدّ ذاته عقل . فالواقع لا يعدو أن يكون وجها من أوجه العقل الكلّي وليس لهذا الواقع من دور في المعرفة غير « السلب » الذي ينبغي تجاوزه باستمرار وكأنّ العقل لا يتعلّم من الواقع وإنّما الواقع صورة من صور العقل .

إنّنا لا ننكر أن تكون لحظة « السلب » ضرورية للمعرفة ولكنّنا أمام عقل يبحث عن ذاته وراء شتات الكائنات وإذا تمكّن من أن يتعرّف على نفسه ويتطابق مع موضوعه فقد بلغ آنئذ الحقيقة النهائية أو المطلق .

وعندها يتماهى الفكر مع الوجود ويصبح كلّ شيء محتوى ومتلعا في المفهوم وفي العقل .

إن الجدلية الهيجلية تفقد صفتها كجدلية عند بلوغ درجة الحقيقة المطلقة أي عند ظهور معرفة فلسفية متكافئة ومتطابقة مع موضوعها وقد ظنّ هيجل أن فلسفته كانت التعبير عن هذه المعرفة . وإذا كان العقل هو تاريخ العقل فتوحُّد العقل مع ذاته في التاريخ ، أي باستحالته إلى عقل كلّي ،لا نرى إمكانيّة لاستمرار المنهج الجدلي وانعدام هذه الإمكانية يعني من جهة أخرى توقّف صيرورة المعرفة وطابعها التاريخي .

ألا نرى هنا أن الجدلية المحكومة بالتصوّر المثالي تفقد صفتها كجدلية عند تحقّقها في التاريخ ؟ ثم ألا نرى أيضا أن المثالية الجدلية تعني احتقارا

لدور التجربة والحواسّ في عملية المعرفة (أفلاطون ــ هيجل) ؟

بناء على هذا النقد الذي وجّهناه للمعرفة في الخطابين المثالي والمادّي في هذه النقطة النقدية الأولى ، تبيّن أنّ الجدلية لا تستطيع أن تبقى أمينة لروحها ومنهجها إذا ما كانت مثالية أو مادّية لأنّها في الحالتين تفقد الكثير من خصوبتها ومصداقيتها وتجبَر على أن يحتويها الإطار المذهبي المغلق فيبتلعها في العقل أو في المادّة : فهي دائما جدلية محكومة بعامل واحد محدّد في نهاية التّحليل ، رغم الإقرار المبدئي بتفاعل العوامل ، لأنّها لا تقرّ لبقيّة العوامل إلاّ بأدوار ثانوية تابعة هي أبعد ما تكون عن روح الجدليةِ التي تقرّ للعوامل بضرورة متساوية بحيث يكون كلّ عامل شرطا للآخر ومشروطا به فهي رغم اعترافها بترابط العناصر والعوامل وبتفاعل العقل مع الطبيعة والفكر مع الواقع ، فإننا نجد أنفسنا في واقع الأمر أمام عقل هو نتاج للطبيعة أو أمام طبيعة هي صورة للعقل

ولكن هل يقودنا هذا التحليل إلى إلغاء مفهوم الأسبقيّة ومقولة العامل الرّئيسي ؟

إنّ مسألة الأسبقيّة يساء طرحها كلّما فُهمت ، على مستوى المعرفة والتاريخ ، على أنّها علاقة بين سبب ونتيجة ذات اتجاه واحد أي بطريقة انعكاسيّة بحيث لا يمكن أن تتحوّل النتيجة إلى سبب مؤثّر ومحدّد فلا يمكن للفكر مثلا أن يصبح عاملا رئيسيّا في التغيير الاجتماعي دون أن يتناقض مع مستلزمات الموقف الأنطولوجي المادّي كما لا يمكن أن تكون التجربة شرطا لازما ورئيسيّا في إدراك الحقيقة حسب التصوّر المثالي . ينبغي أن ننظر إلى العوامل المختلفة على أنها كلّها ضرورية بالنسبة لبعضها البعض ولكن ينبغي في نفس الوقت أن نتبيّن دور كلّ عامل وموقعه بالنسبة إلى بقيةِ العوامل ولا يكون ذلك بطريقة مطلقة ومجرّدة بل أن ندرك الدّور والأهمية بحسب الزمان والمكان . لذا نجوّز أن توجد عوامل رئيسية بل لا يمكن أن تخلو

لحظة تاريخيّة ومعرفية من عامل رئيسي ولكن يختلف هذا العامل من لحـ
إلى لحظة ومن مكان إلى مكان

فهناك مواضيع ندركها أساسا بواسطة الحواسّ والتجربة وهناك علاقا
تدرك بالعقل ولا يكون دور الحواس فيها إلاّ ثانويّا . وفي التحوّل التاريـ
يحدث أن يكون العامل الاقتصادي عاملا رئيسيا في بعض مراحل تطوّر بـ
المجتمعات كما يمكن أن يتراجع هذا العامل ليصبح ثانويا في ظلّ علاق
اجتماعية مغايرة . فالمسألة ليست معادلة من الدّرجة الأولى يمكن سحـ
على كلّ الموضوعات بطريقة آلية مباشرة بل هناك تفاعل بين العوامل وإ
ترتيب متواصلة لهذه العوامل حسب أهميّتها التاريخيّة وخصوصياتها . ا
يصدق هنا قد لا يصدق هناك وما هو أوّلي في عصر قد لا يكون كذلك
عصر آخر وهكذا ... فلتكن جدلية مفتوحة حتّى تحافظ على صفائها .

إن هذا لن يدعونا من ناحية أخرى إلى إنكار كلّ ما توصّلت إليه الـ
من نتائج وقوانين ولكن ينبغي عدم التسرّع في التصديق بالقوانين وخاصّة
تلك المتعلقة بالظواهر الانسانية التي هي معقّدة ومتحوّلة حتّى لا نتعسّف
الواقع بصيغنا النظرية .

وبناء على ما تقدم نرى لزاما علينا التخلّي عن التصوّرات التعظيـ
والتحقيرية للمادّة أو للفكر لنظر إليهما على أنّ لكلّ منهما خصوصياته ومو
في الأهميّة والتأثير ولا يمكن أن يكون ذلك إلاّ في رؤية توحيدية لا ثنائيـ
رؤية لا تحتقر المادّة ولا تحتقر الرّوح . وستكون هذه الرؤية التوحيـ
موضوع دراسة قادمة بإذن الله.

ب : المادية والمثالية وشروط إمكان المعرفة

إذا كنّا في العنصر السّابق توجّهنا بالنقد إلى طبيعة المعرفة في المادية والمثالية ، فإنّ موضوع بحثنا في هذا العنصر الثاني سيكون شروط إمكان المعرفة نفسها .

فهل المعرفة ممكنة في ظلّ الموقف الأنطولوحي المادّي والمثالي ؟ وإذا كانت ممكنة فما مداها وما حدودها ؟

في كلّ من المادية والمثالية يقع الانطلاق من موقف أنطولوجّي يحدّد تصوّر المذهب لعلاقة الفكر بالوجود ولمنزلة الإنسان في الكون . وتأسيسا على هذا التصوّر يقوم موقف معرفي يحدّد رؤية المذهب إلى المعرفة الإنسانية . وسوف نسعى في هذا العنصر النقدي إلى بيان إمكانية قيام المعرفة .

تنطلق المذاهب الحسية التجريبية (المادية) من مصادرة مؤدّاها « أنّ النفس الإنسانية في البداية كانت صفحة بيضاء لم يخطّ عليها أيّ حرف وأنّه ليس بها أيّة فكرة مهما كانت هذه الفكرة »[6] . ولكن من أين تكتسب النفس الأفكار والمعارف ؟ الإجابة في نظر الحسّيين بسيطة : إنّ المصدر الذي يمدّ النفس بالمعارف هو التجربة الحسية فنحن نكتسب المعاني بعد ملاحظة الأشياء الخارجيّة التي تمدّ ذهنا بجميع موادّ التفكير . أمّا بقيّة المعاني التي لا تتأتّى مباشرة من الأشياء الخارجيّة فإنّ النفس تدركها عن طريق التأمّل الدّاخلي ، فهي ضرب من التأمّل الدّاخلي للمعاني التي تأتيها عن طريق الحواس . فالإحساس مرتبط بالملاحظة الخارجية للأشياء والتأمّل مقترن بعمليات النفس الدّاخلية بعد ما تكون تلقّت المؤثّرات الخارجيّة .

وليس من شأن العقل الإنساني أن يركّب الواقع ويعيد إنشاءه وإنّما هو

والممارسة التاريخيّة لا على أنّها مجرّد علاقة الحواسّ والعقل بالطبيعة .

تعتبر المادية الجدلية أن لحظة الاحساس هي البداية الزمنية للمعرفة ، تليها لحظة العقل والتعقّل . يعكس الإحساس واقعا موضوعيّا مستقلاّ عن وعينا وهو كما يقول لينين : « الصلة المباشرة بين الوعي والعالم الخارجي وتحويل طاقة التحريض الخارجي إلى واقعةِ وعي »[7] ثم يتولّى العقل تجريد تلك المعطيات الحسية داخل الوعي ليركّب منها معرفة مترابطة .

ولكن نرى لزاما علينا هنا التذكير ببعض أساسيات هذا الموقف حتّى تتوضّح شروط المعرفة من حسّ وعقل في النفس الانسانية من هذه الأساسيات نذكر

ـــ إنّ المادّة هي التي تنتج الإحساس بفعلها في حواسّنا .

ـــ إنّ الحواسّ نفسها متولّدة عن علاقة التبادل بين الجهاز العضوي ووسطه فظروف البيئة هي التي تخلق فينا الأعضاء الحسيّة وغير الحسية . فالنّور هو الذي يخلق العين لا العكس والعمل هو الذي خلق الإنسان وخلق فيه الأعضاء اللاّزمة لحسن تكيّفه مع البيئة والتواصل مع الآخرين فاليد التي بها نعمل هي في ذات الوقت نتاج العمل كما قال انجلز .

ـــ ليس الإحساس انعكاسا سلبيّا فحسب بل هو أيضا ردّ فعل الكائن إزاء البيئة أي إنّه منعكس (Réflexe) فالواقع الخارجي هو مصدر الإحساسات وفي نفس الوقت هو شرط تشكيل الحواسّ ونموّها . ومع تكرّر الظروف وتحدّدها يكتسب الإنسان (والكائن الحي عموما) صفات جديدة وتظهر فيه أعضاء جديدة وبالتالي سلوك جديد وردود فعل جديدة . ثم تتحوّل هذه الصفات المكتسبة وراثيا إلى الأجيال اللاّحقة وفقا للتصور الدّارويني والبافلوفي وليست الوراثة في نظر المادية الجدلية إلاّ « نتيجة التمركز لعمل شروط الوسط الخارجي الذي تتمثّله العضوية خلال الأجيال السابقة » كما

قال عالم الأحياء السوفياتي ليسّنكو . فما نسمّيه وراثة قابل للتحويل والانتقال إلى الأجيال اللاّحقة . إن الوراثة هي المكتسب في تحوّله وانتقاله من جيل إلى جيل . معنى ذلك أن الاستعدادات المعرفية من حواسّ وعقل وغيرها لم تكن خاصيّة ثابتة ملازمة للإنسان وإنّما هى خصائص مكتسبة عبر تاريخ تطوّر الأحياء وتطوّر الممارسة العملية

إن ظواهر العالم الخارجي تؤثّر في الكائن الحي الإنساني بواسطة الآثار التي تخلّفها في الدّماغ أفعال الإنسان وحركاته . وكلّما كان الكائن أرقى مرتبة في حلقات التطوّر ، كلّما ازدادات فاعلية دماغه تعقّدا وصارت العلاقات العصبية متنوّعة ومتشابكة . وبفضل العمل تمّ الانتقال من القرد إلى الإنسان . فبعد الإنتصاب العمودي تحرّرت اليد وأمكنها بعد ذلك صنع الأدوات التي ستمكّن الإنسان من التأثير في الطبيعة وتحويلها وبذلك أصبح الإنسان كما قال كارل ماركس « مخلوق الطبيعة الفاعل » [8] .

لقد أكسب العمل الإنسان الفكر والكلام . ويوضّح أنجلز في كتاب « ديالكتيك الطبيعة » أن فترة تشكيل النّطق فترة طويلة استدعاها تحوّل حلق القرد إلى جهاز قادر على اللفظ ولم يتمّ ذلك إلاّ وفق نموّ تدريجي في عملية العمل الذي يربط بين الانسان والطبيعة وبين الإنسان والمجتمع من ناحية أخرى . فالحاجة إلى التواصل هي التي حوّلت حلق القرد إلى جهاز قادر على النّطق والكلام . ليست هذه النظرية مجرّد نظرية أو مجرّد تفسير قابل للخطإ دون سواه من التفاسير . يقول انجلز : « إنّ تفسير ظهور النطق انطلاقا من تسلسل العمل وبصورة متوافقة معه هو التفسير الوحيد الصحيح » [9] .

وباكتساب اللغة أصبح الإنسان قادرا على أن يدرك الأشياء الخارجيّة ويطلق عليها اسما لتعيينها وتميزها ثم استطاع فيما بعد استخدام مفاهيم عقلية

مجرّد أداة لتسجيل المحسوس . والإحساس هو المصدر الرّئيسي والأساسي والمنبع الذي تصدر عنه المعارف وتشتقّ منه الأفكار ...

هذه النظرية تقوم إذن على الإيمان بالمعرفة الحسية المباشرة وعلى الإقرار بثانوية دور العقل وبأن التجربة هي المحدّدة لإطار المعرفة ومجالاتها . فلا معرفة خارج دائرة المحسوس لأنّ العقل خال من أيّة أفكار فطرية ولا يملك بذاته وفي ذاته الفاعلية التي تؤهّله للتخلّص من المعطى الحسّي الظاهر من أجل إعادة انشائه

إنّ النظرية الحسية ، نظريّة اللّوحة البيضاء ، عاجزة عن تفسير إمكانية المعرفة لأنّ المحسوسات لا تستطيع أن تفسّر نشوء الأفكار والمعاني والرّوابط ، ولو كانت النفس صفحة بيضاء ، كما يقول الحسيون ، لأصبحت المعرفة كلّها متأتّية من أثر الموجودات فينا ولكن من أين للنّفس أن تفهم الإحساسات وتربط بينها ؟ من أين لها ترتيب الحدوس الحسيّة واستعادتها وتذكّرها ؟ ومن أين لها بعد ذلك وضع الفرضيات وبناء النظريات التّفسيرية ؟ ...

إنّ النظرية الحسية المادية تلغي إمكانية المعرفة ولا تبقي منها غير اللحظة الحسية . فلقد أصبح معلوما لدينا الآن أن المعطيات الحسية لا تشكّل معارف لأن كلّ معرفة تتضمّن فهما وتنظيما والحواس عاجزة بذاتها عن فهم المحسوسات وتنظيمها إذ التنظيم يستدعي قدرة أخرى وفاعلية أخرى تصل وتفصل وتقارن وترتّب وتنظّم ولن تكون هذه القوة ناشئة عن المحسوسات لأن الحواس لا تمدّنا إلاّ ببعض الصّفات الظاهرة للمعطى الحسي كاللّون والرّائحة والطّعم والحجم . . وهي معطيات جزئية وفردية ومنعزلة لا تؤلّف وحدة متكاملة ومترابطة ولا يمكن أن يكون العقل مجرّد آلة تسجيل للمحسوس إذ لا يقتصر الأمر في المعرفة على تسجيل الإحساسات واستعادتها

إنّ خطوة أساسية في العلم هي خطوة الفرضيّة . والفرضية تركيب ذهني
لي للظاهرة ومحاولة « عقليّة » لتفسير الملاحظة إنّها غوص وراء الحسّ
اية الكشف عن العلاقة ، علاقة الظاهرة بشروط حدوثها ، وصلة الحدث
سبابه وعلله . . إنّها مبادرة وفاعلية وتدخّل عقليّ من أجل اكتشاف علاقات
فيّة بين الظواهر . هذه الخطوة لا تجد في نظرية الصفحة البيضاء تفسيرا
قنعا . فلا بدّ أن يكون في هذه الصفحة البيضاء قابليّة واستعداد لتنظيم
محسوسات وفهمها وإلاّ ما أمكن الفهم ولا التنظيم ولا ربط النتائج بأسبابها
الظواهر بشروط حدوثها . فكيف تنشأ الأفكار والمعاني ؟ وكيف يركّب
لعقل التفاسير والنظريات ؟ أيكون ذلك ناتجا عن عملية انعكاس المعطى
لمباشر على صفحته البيضاء ؟

لو كان ذلك كذلك لأصبح أقوى الناس إحساسا أقدرهم على المعرفة
لتوقّف فعل المعرفة عند تسجيل المحسوس ولأصبح نموّ المعرفة البشرية
بارة عن مجرّد نموّ في وسائل الملاحظة وجهاز التسجيل والتلقي .

وخلاصة القول هنا أن النظرية الحسية التجريبيّة ، على النّحو الذي وضّحه
حون لوك ، قد تستجيب لإحدى لحظات المعرفة ولكنّها سوف تفهم المعرفة
على أنّها انفعال وانعكاس لا على أساس كونها فعلا وبناءً . بل لعلّ هذه اللحظة
لحسية ذاتها غير متوافقة حتّى مع حقيقة الملاحظة العلمية إذ بيّنت الدّراسات
لإبستمولوجيّة المعاصرة أنّ الملاحظ حين يلاحظ ، يلاحظ بكلّ كيانه ،
حواسّه وعقله ومسبّقاته النفسية والذهنية ... وفي هذا الإطار بيّن غاستون
اشلار أن الملاحظة العلمية جدلية لا انعكاسية مباشرة ومن هنا قصور النظرية
لحسية .

المادية الجدلية محاولة لتجاوز هذا القصور الذي اتّسمت به نظرية
لصفحة البيضاء . فالمادية الجدلية تنظر إلى المعرفة على أنّها حصيلة العمل

مجرّدة . إنّه الانتقال من المادّة إلى الوعي أو قل من المادّة غير الواعية إلى المادّة الواعية عبر الحركة الجدلية وعبر العمل والممارسة . من المادّة إلى الوعي ثم من الوعي الحسّي إلى الوعي المجرّد .

إن المعرفة في نظر المادية الجدلية متطوّرة ولا تقتصر على ظاهر الأشياء المعطاة لحواسّنا . هذه ايجابية وخطوة متقدّمة بالنسبة للتصوّر المادّي الحسي . يقول ماركس في هذا الشأن « لو كان مظهر الأشياء يتطابق مع جوهرها لصار كلّ علم غير لازم »[10]

ويختلف ماركس عن لوك الذي يرى أن الحواس هي قناتنا الوحيدة والرّئيسية إلى اكتشاف العالم الخارجي ، ويقرّ بدور النظرية والتجريد . وستظلّ المعرفة تنمو ولا تنتهي ، طالما أن المادّة غير فانية ، وطالما أن الإنسان لا ينفكّ يتّجه نحو الحقيقة الموضوعيّة .

إنّ المعرفة ممكنة من وجهة نظر مادية جدلية ولكنّ هذه الإمكانية مشروطة في صدقها وتحقّقها بصدق أساسياتها المذهبية . إن بناء المادية الجدلية قائم على مبدأ اعتبار الأحياء متطوّرة عن بعضها البعض وعلى مبدأ أن الكائن في تعامله مع البيئة تتولّد فيه حاجات تدفع الجهاز العضوي إلى البحث عن طريقة يتكيف بها مع محيطه فتتولّد لديه الأجهزة الضرورية لذلك التكيّف . بهذه الطريقة فسّرت المادية الجدلية شروط إمكان المعرفة ونموّ هذه الشروط والقدرات في التاريخ عبر الممارسة العملية على نحو ما بيّناه في الجانب التحليلي من هذه الدّراسة .

ولكنّ هذا التصوّر المذهبي ، إذا نظرنا إليه من وجهة نظر علوم الأحياء ، علم الوراثة والباليونتولوجيا ، لوجدناه في جانب كبير منه متناقضا مع هذه العلوم التي أثبتت تهافت المبدأ القائل بوراثة الصفات المكتسبة . وسنتناول هذه المسألة العلمية في دراسة أخرى من دراسات هذا الكتاب .

الذي نستتحه هنا هو أنّ المعرفة لا يمكن أن تكون ممكنة في إطار
موقف الأنطولوحي المادي الحدلي إلّا إذا تجاوزنا أساسيات هذا الموقف
، إلّا إذا تبّينا نظرة معايرة للإنسان وعلاقته بالطبيعة لا يعني هذا أن كلّ
صرّحت به المادية الحدلية أوهام وأحطاء وإنّما يعني أن الأفكار الفلسفية
ي كانت مشروطة بمبدأ وراثة الصفات المكتسبة سوف تفقد مصداقيتها

ومحمل القول أنّ التصوّر المادّي (الحسّي التحريبي والمادي الحدلي) لا
سّر لنا شروط إمكان المعرفة إلّا إذا تجاوزنا النظرة الحسية القائلة بالصفحة
بيضاء والنظرة الأخرى القائمة على مبدأ وراثة الصفات المكتسبة والقائلة بأن
عمل هو الذي يخلق الجهاز العصوي والنفسي والعقلي ويشكّل مكوّناته
الأولى تعجز عن تفسير اللحظة العقليّة والحدسية في المعرفة ، والثانية تمكّنت
ن إدراج اللحظة الحسية واللحظةالعقلية ولكنّها لا يمكنها إثبات تلك الشروط
، عندما تتناقض مع مقتضيات علوم الأحياء أي لا يمكنها إثبات صدق موقفها
معرفي إلّا بنفي موقفها الأنطولوجي

نتساءل الآن : هل المعرفة ممكنة في ظلّ تصوّر مثالي ؟ إذا حلّلنا موقف
أفلاطونية القائلة بفطرية المعرفة وكمون الحقائق في النفس الإنسانية ، فإن
كلّ المعرفة البشرية ستتمثّل في عملية التذكّر ورغم طابعها الحدلي
تصاعدي ، فهي معرفة تراجعية إنّها عودة الذات إلى نفسها حتّى تستذكر
ا سبق ان كانت تعلمه ونسيته عند حلولها بالبدن إنّه تصوّر دائري مغلق
تهي النفس من المعرفة عندما تتخلّص من المادّة التي علقت بها أي عندما
عود إلى نقطة انطلاقها وبذلك تتوحّد نقطة الانتهاء مع نقطة الابتداء

إنّ الاعتقاد المثالي في فطريّة المعرفة يصعب التسليم به لأنّه قائم على
مجرّد مصادرة هي فرضيّة ليس لها ما يدعمها في عمليّة المعرفة . وهو ينطوي
على إلغاء للواقع الموضوعي المادي الذي ليس له من دور سوى تنبيه ذاكرتنا

حتّى تسترجع ما كان حاضرا فيها وتتعرّف عليه من جديد . وعلى العكس من ذلك ، نرتقي في المعرفة كلّما ارتقينا في التحرّر من العالم المتغيّر واتجهنا إلى العالم « الحقيقي » ، العالم « الثابت » الذي لا يتبدّل [11]

وإذا ما تجاوزنا مشكلة فطريّة المعرفة التي تقول بها بعض الأنساق المثالية وبحثنا عن معيار الحقيقة في الاتجاه المثالي ، لوجدنا أنّ هذا المعيار كامن في المنطق الصوري وبالتحديد في توافق العقل مع نفسه لا مع الطبيعة الخارجيّة

يستنكف المثاليون من الإعتقاد بأنّ الحقيقة تتمثل في توافق الفكرة مع الشيء يذكر مالبرانش حجّة أنّه يستحيل إحداث مقارنة بين العقل من ناحية والواقع المادّي من ناحية ثانية . إنّ هذا يعني أنّ المفاهيم التي يكوّنها العقل عن الأشياء الواقعية هي في حقيقة الأمر تمثّلات ذهنيّة ذاتية . فما سمّيه « قانون » هو تمثّل عقلي لعلاقة وليس له وجود موضوعي خارج العقل . فإذا كان الواقعيون والماديون يؤمنون بأنّ الحقيقة هي توافق الفكر مع الأشياء فإن المثاليين لا يؤمنون بالحقيقة ــ الموضوع ، وإنّما يعتقدون في الحقيقة ــ الصورة .

الفكر هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء : ذلك ما بيّنه كانط في كتاب نقد العقل الخالص وللعقل تركيبة واحدة بين جميع النّاس تسمح للمعرفة بأن تتوافق وتصير موضوعيّة .

إنّ الاعتقاد في وحدة التركيبة الذهنيّة وثباتها يفسّر وجها من أوجه موضوعية المعرفة ولا يفسّر كلّ الأوجه . فلو سلّمنا بثبات هذه التركيبة وكلّيتها فكيف نفسّر آنذاك اختلاف مناهج التفكير وقواعد المنطق وتطوّر هذه المناهج والقواعد في التاريخ وبحسب المفكّرين ؟ إنّ هذا يعني ضمنيّا أن العقل البشري ليس معزولا عن محيطه الداخلي والخارجي إلى حدّ يتعذّر علينا النظر

ه بل تصوّره في صفائه الخالص . فكلّ عقل في علاقة مع بقيّة مكوّنات
نّفس الشعورية واللاشعورية ومع المحيط الاجتماعي الثقافي الذي يعيش فيه .
يوجد عقل حالص من كلّ أثر كما لا توحد طبيعة انسانية حالصة . فكما
، كلّ طبيعة تتحقّق في الثقافة كذلك العقل يتحقّق في علاقاته الدّاخلية
الحارجية بالمحيط. وبحكم تحوّل الثقافة والمحيط فإنّ الطبيعة البشرية
العقل سيكونان في تحوّل إلاّ أن هذا التحوّل لا يفقدهما حصائصهما النوعية
مميّزة إذ لا يفقد الإنسان القدرة على الفهم واستحراج القوانين كما لا يفقد
لإنسان حصائصه التركيبية من بنية حسميّة ونفسية وذهنيّة . إننا لا ننكر وجود
هذه التركيبة العقلية ولكننا نراها دائما في حالة فعل وإنفعال مع الواقع المحيط
حتى لا يمكن أن تكون واحدة في كلّ تفصيلاتها كما لا يمكن أن تكون
مختلفة إلى حدّ تنعدم فيه إمكانية الاتفاق . ولكن الذي نريد بيانه هو أن هذا
الاتفاق ليس وليد العقل وحده بل يكون كذلك نتيجة الواقع فالتجربة ليست
مجرّد تابع للعقل بل هي تعلّم العقل وتتعلّم منه

إننا نقول إنّ الظواهر الطبيعية ذاتها خاضعة لقوانين ليست من وضع ذهننا
بل فقط من اكتشافه فنحن لا نضع قوانين الطبيعة وإنّما دور المعرفة الكشف
عن هذه القوانين الموضوعية أمّا الاقتصار على المقولات الذهنية لتأسيس
موضوعية المعرفة وإمكانيتها فقد يقودنا بسهولة إلى ضرب من المثالية الذاتية
التي لا ترى الواقع إلاّ من خلال وعينا

إنّ إنكار موضوعية القوانين التي تربط بين الظواهر واعتبارها مجرّد
تصوّرات عقلية لا يفسّر كلّ العملية المعرفية لأنّه يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ العقل
يتصوّر الموضوعات والرّوابط وفق بنيته الفطرية الثابتة دون أن يكون في هذه
الموضوعات ما يفرض نفسه على العقل ألا يسقطنا ذلك في إنكار إمكانيّة
قيام العلم ؟ إذ ماذا سيتعقّل العقل ؟ في هذه الحالة سوف يتعقّل ذاته . أن
نقول إنّ الواقع قابل للتعقّل فذاك أمر واضح ومقبول أمّا أن نقول إن الواقع

بدون العقل لا تحكمه قوانين وعلاقات ثابتة فذاك ما يعسر قبوله ويعسر معه قيام المعرفة إذ لا بدّ من موضوع نعرفه ولن يكون الموضوع ذاتنا فحسب، ولا بدّ أن يكون هذا الموضوع منظّما .

لقد ظنّ كانط أن العقل هو الذي ينظّم الموضوع ولكن هل يمكن للعقل أن ينظّم موضوعا غير منتظم إن الاضطراب الذي قد يتبادر إلى أذهاننا لا يعدو أن يكون اضطرابا في معطياتنا الحسيّة التي لم تقدر على الوقوف على الإنتظام الدّاخلي للعالم وحين يأتي العقل فلن يفرض نظاما أي لن يوجد نظاما غير موجود في الموضوع وإنّما يكتشف ذلك النّظام وعندها يصبح قادرا على تركيب الموضوع بطرق مختلفة بتحويله الأشياء إلى أحداث علميّة قابلة للتّحويل المهمّ أن نفرّق بين المعطيات الحسية وبين الواقع نفسه . فليس الواقع مجرّد الظواهر المعطاة لحواسنا بل هو أيضا الرّوابط المعطاة لعقولنا

ومن هنا تصبح المعرفة حوارا بين العقل والحواسّ كلّ من الطرفين يعلّم الآخر ويتعلّم منه ، وحوارا بين الإنسان والواقع/بين الذات والموضوع ، حوارا في الاتجاهين بحيث يكون كلّ طرف شرطا للآخر ومكمّلا له .

فرغم إيماننا بقدرة العقل التنظيمية ، نؤمن كذلك بأن التصوّرات العقلية ليست اعتباطيّة ولا مستنتجة من ذات العقل فحسب بل لا بدّ لها من نقطة ارتكاز في الواقع الموضوعي وإلاّ سقطنا في وهم المثالية الذاتية وجعلنا من مسألة الرجوع إلى الواقع أمرا نافلا يقتصر على تحريك ملكتنا الذهنية .

وإننا نلمس في موقف كانط ثنائية يصعب تجاوزها إذ رغم إقراره بتكامل العقل والتجربة والذات والموضوع ، نراه يكاد يفصل بين هذه الأطراف وكأنّها قابلة لأن تستقلّ عن بعضها البعض إننا لا نرى الحوار في هذه الثنائية ، حوار العقل والتجربة . فالذّهن يستعين بالحواسّ والتجارب لكي تثيره وتحرّكه وتمدّه بمواد خام أمّا أن يعدّل العقل من تصوّراته وفرضياته إذا

وجدها معايرة للعلاقات كما هي في الواقع فهو أمر يصعب تصوّره في ظلّ موقف مثالي أفلاطوني أو كانطي أو هيجلي وإن أمكن تصوّره فيصعب تفسيره وتبريره .

في نظرنا لا يمكن أن يقوم علم على مبدأ إنكار موضوعية القوانين غير أن القول بموضوعية القوانين لا يعني بالضرورة أنّ ما تكتشفه عقولنا من قوانين هو المعرفة الصادقة والمطابقة فالمعرفة عملية تاريخيّة فيها الحوار المتواصل والتّصحيح المتواصل ولكن في غير التصوّرين المادي والمثالي .

وبالتالي نقول إنّ خطأ كلّ من التصوّر المادي والمثالي كامن في أنّهما غير قادرين على تفسير وتأسيس جدل العقل والتجربة ، والذات والموضوع في العملية المعرفيّة فضلا عن تفسير إمكانية قيام العلم نفسه لأن كلاّ منهما قائم على ثنائية تقود إلى التضحية النّسبيّة بأحد الطّرفين لحساب الآخر

وإذا تبيّن لنا هذا التحليل يحقّ لنا أن نتساءل ، ونوع من الاستغراب ، عن مدى صدق الرّأي القائل بأنّ مادية العالم (أو مثاليته) شرط لإمكانية معرفته بتمام المعرفة وعن السبب الذي يجعل الكثير من المهتمّين بالدّراسات الفلسفية عندنا يصرّون بكلّ عناء على الدّفاع عن هذه الآراء ربّما يقودنا هذا التحليل إلى ضرورة تجاوز ثنائية المادية والمثالية حتّى يصبح بالإمكان تفسير المعرفة العلمية التي لن تعترف بهذه العوائق المذهبيّة وتؤكّد ذاتها ومسارها خارج إطار الثنائية وداخل إطار المفهوم التكاملي للإنسان والعالم .

ج ـ المادية والمثالية والخيار الثالث المرفوع

في الخطاب الفلسفي التقليدي يسود اعتقاد مفاده أن هناك خيارين ، خيار المادية وخيار المثالية ، يستحيل التوفيق بينهما دون السقوط في التلفيق ولا يمكن تجاوزهما إلى خيار ثالث مغاير لهما ونعني بالتوفيق هنا الجمع بين

خاصيات المذهبين في إطار مذهب واحد والنظر إليهما على أنّهما يكمّلان بعضها البعض . أمّا التجاوز فهو موقف مغاير ربّما يلتقي مع الموقفين في بعض الخصائص ولكنّه يتميّز عنهمَا برؤية خصوصيّة للإنسان والوجود ومناهج اكتساب العلم والمعرفة .

فإلى أي مدى يمكن أن تصمد هذه الثنائية ؟ وهلاّ ينبغي تجاوزها ؟

يقول روجيه غارودي : « إن المشكلة الأساسية لكلّ فلسفة هي مشكلة بدئها (...) من أين نبدأ : أبالأشياء أم بالوعي المتكوّن لدينا من هذه الأشياء ؟ هل الرّوح أوّلية بالنسبة للطبيعة أم إنّ الطبيعة هي العنصر ذو المقام الأوّل الذي سيكون الفكر ازدهاره الأسمى في نهاية تطوّر طويل ؟ وستتاح لنا الفرصة لنبيّن فيما بعد أنّه لا توجد « طريق ثالثة » للإفلات من هذا الخيار ، خيار المثالية والمادية » [12]

بالفعل ، عندما نطرح المشكلة على أساس الأولويّة فلا بدّ أن يكون البدء نقطة دون الأخرى . والإجابة ، مثاليّة كانت أو مادية ، مشروطة بنوعيّة المشكل وصفة طرحه . وقد بيّنا سابقا مجموع المآزق التي يسقطنا فيها مثل ذلك الطرح . فكلّ من المثالية والمادية تفسّر وجها من أوجه المعرفة ولحظة من لحظاتها دون أن تكون قادرة على مواكبة المناهج العلمية الحديثة إلاّ إذا تناقضت مع منطلقاتها .

غير أنّ المشكلة تزداد تعقّدا واستعصاء عندما نجد أنفسنا أمام نسق فلسفي مغلق لا يطرح نفسه كنظرية من بين نظريات أخرى ممكنة الصدق والخطأ وإنّما يرى نفسه الوحيد على الحقّ دون سواه . يقول لينين في كتابه المادية والنقد التجريبي : « إنّ نظرية ماركس موضوعية . وبسياستنا نظرية ماركس نقترب أكثر فأكثر من الحقيقة الموضوعية ، وبالعكس إذا اتّبعنا أيّ طريق آخر فلن نصل إلاّ إلى الكذب والغموض » (ص 114) .

هنا يلبس لينين حلّة راهب ويحوّل المادية الجدلية إلى معتقديّة ودغمائية وخلافا للموقف الفلسفي النّقدي ، تعني المعتقدية أن ما نقوله عن الواقع هو القول المطلق والنهائي بحيث لا يمكن أن نتصوّر قولا آخر مُمكنا من يجب أن ننعت بالكذب والوهم كلّ قول آخر وكلّ نظريّة مخالفة وكأنّ هذا التصوّر الذي كوّناه عن الطبيعة وعن المجتمع مطابق كلّ المطابقة لموضوعه ومن الواضح أنّ هذا التصور يسقطنا في الدّغمائية والجمود والاقصاء أي في معتقديّة يتوحّد فيها الفكر والوجود وفي هذا المستوى تغيب الحدود بين المثالية والمادية وتصبح كلّ منهما وثوقية تعتقد في اطلاقيتها

والمعتقدية ، مثالية كانت أو مادية تجرّنا إلى تصوّر سكوني للمعرفة يتنافى مع طبيعة المعرفة والخطاب العلمي القائل بأنّ « كلّ مقال في العلم هو دوما مقال طرفي ومؤقّت » على حدّ تعبير غاستون باشلار

وفي المعتقدية تتحوّل الايديولوجيا إلى علم والعلم إلى ايديولوجيا وتتحوّل الفكرة إلى حقيقة مطلقة والمتطوّر إلى ثابت وبذلك يتجمّد العقل الذي هو متحرّك وفي أحسن الحالات يكون مجرّد أداة تنفيذية لمخطّط مرسوم مسبّقا ومنقوش بأحرف صخرية

ثم أكثر من ذلك ، تلزمك الماديه والمثالية بأن تتبنّى خيارا واحدا ووحيدا من بينهما فانت إمّا أن تكون مثاليا وإما أن تكون مادّيا ولا يمكنك الإفلات إلى خيار ثالث لأنّ الإفلات هنا معناه التوفيق والتوفيق معناه التلفيق والتلفيق في نظر المادية ، صورة من صور المثالية

وتبعا لهذا الطرح يجمّد الفكر ويسلّط عليه مبدأ الثالث المرفوع ويلزم كلّ التصوّرات والمواقف بأن تندمج في أحد هذين المعسكرين كلّ ما تقدّم مشروط كما رأينا بنوعيّة الإشكالية وصيغة طرحها ونعني بها مشكلة الأولوية والأسبقيّة

لدا نرى لراما علينا ، إن نحن أردنا تجاوز هذا الطريق المسدود ، أن نعيد النظر في الإشكالية وصيغة طرحها فلقد حاولت الجدلية تجاوز هذا الحرج ولكنّها أنقت عليه عندما بقيت تتحرّك في أفق نفس الإشكالية وفي نفس الفضاء الأنطولوجي والمعرفي .

خاتمـــة :

ومهما يكن من قول ، فإن المادية والمثالية تمثّلان طريقين مختلفين في تناول مسائل الوجود والمعرفة والعمل ولكنّ هذا الاختلاف ليس جوهريّا بالنّحو الذي صوّره لنا الفكر الفلسفي المادّي والمثالي إذ رأيناه لا يتعدّى بنية التصوّر الأنطولوجي والميتافيزيقي لكلّ منهما

إننا لا ننكر الاختلاف القائم بينهما ولكننا نؤكّد من جهة أخرى أنّ إمكانية الالتقاء واردة في أكثر من موضع ، بل أحيانا نكاد نجد أنفسنا نتحرّك في نفس الدّائرة ولكن في اتجاهات متقابلة .

ومن هنا فالتجاوز لن يكون عملية توفيق لأنّ التوفيق إبقاء على نفس الدّائرة ونفس الإشكالية النوعية ونفس المناهج مع الجمع بين المتناقضات ، وإنّما لا يكون التجاوز في نظرنا إلاّ بكسر تلك الدّائرة المغلقة التي تحوّلت إلى معتقدية ووثوقية وما كان يمكن لها أن تفلت من تلك المعتقدية حتى في ظلّ المحاولة الجدلية لأنّها سجينة الثنائية المقيتة والمعيقة . إنّ المعرفة لن تتحقّق إلا في فضاء مفتوح غير فضاء المثالية والمادية المغلق فلسنا ملزمين بأن نظلّ أسرى ذلك الإحراج الكاذب وتلك الثنائية المعيقة .

الهوامـــش

(1) النظرية المادية في المعرفة ص 5 ، تعريب ابراهيم قريط ، دار دمشق للطباعة والنشر ــ الطبعة الثانية

(2) ماركس بؤس الفلسفة ، المنشورات الاجتماعية

(3) ماركس الايديولوجيا الألمانية ، المنشورات الاجتماعية

(4) لينين المادية والنقد التجريبي (قراءة وعرض لكتاب لينين) ص 59

(5) موسوعة العلوم الفلسفية الفقرة 81 (نقلنا هذه القولة من كتاب هيجل لزكريا ابراهيم دار مصر للطباعة، 1970)

(6) جون لوك محاولة فلسفية حول التفكير الانساني نقلنا هذا النص من كتاب Les grands textes de la philosophie Bordas 1963, P 110

(7) المادية والنقد التجريبي ص 93 (نقلا عن جارودي النظرية المادية في المعرفة ص 181)

(8) ماركس ــ انجلز المؤلفات الكاملة ج 3 ، ص 642

(9) انجلز ديالكتيك الطبيعة ص 125

(10) ماركس رأس المال ج 3 ، ص 720 (نقلا عن جارودي النظرية المادية في المعرفة ص 258)

(11) انظر أسطورة الكهف لأفلاطون الجمهورية ، الكتاب السابع

(12) النظرية المادية في المعرفة ص 5

والملاحظ أن غارودي أشار في كتابه ماركسية القرن العشرين أنه تخلّى منذ سنة 1956 عن بعض أطروحات كتابه النظرية المادية في المعرفة الذي ألفه سنة 1953 نظرا لأنه كان عند تأليفه متأثرا بالستالينية

من أهمّ المراجع

(1) R. Descartes Discours de la méthode, Ed. Garnier Frères, Paris 1960.

(2) E. Kant : Critique de la raison pure, traduction française, éd. Garnier Flammarion, Paris 1976.

— Philosophie du droit, traduction française, éd. Gallimard, Paris 1940

3) G. Hegel : — Phénoménologie de l'esprit, éd Aubier, Paris 1939.

— Philosophie du droit, éd Gallimard, Paris 1940

(4) K. Marx . Le capital, Editions Sociales. Paris.

— Misère de la philosophie, Editions socales, Paris.

— L'idéologie allemande, Editions Sociales, Paris.

(5) Platon : La République, editions Garnier Flammarion, Paris 1966.

(6) أنجلز فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ترجمة محمد العربي ، دار التقدم للنشر والتوزيع – تونس 1981

(7) لينين المادية والنقد التجريبي ، عرض وقراءة لكتاب لينين . هابيرش أوتر دار ابن خلدون ، الطبعة الأولى – بيروت 1981

الشيخ محمد الغزالي

وموضوعات الساعة*

الصحوة الاسلامية حقيقة قائمة

الصحوة الاسلامية حقيقة قائمة لا نستطيع انكارها، لان صحتها وآثارها آخذت تنتشر ولذلك من الحماقة ان تُتَجاهل

وهذه الصحوة معلم من معالم الرسالة الاسلامية لان الاسلام دين خالد لن يجيء بعده دين، فما يحدث في تأريخه من جزر يعقبه مد، وما يحدث من خمول يعقبه نشاط. إنه يتجدد ولا يتبدد . وما دامت هذه الرسالة في الأرض وما دام لن ينزل بعدها وحي ولن يهبط من السماء ملك فان البشر الذين ينتمون اليها هم الذين يجددون لها نشاطها ويعيدون لها قوتها وقد تم ذلك فعلا في عصرنا هذا وبدأ المسلمون ينفضون غبار الكسل عن انفسهم ويجددون مسعاهم الى غايتهم، ومن غير شك كانت هذه الصحوة مفاجئة للاستعماريين وربما ظنوا أن العالم الاسلامي قد حفر قبره وثوى فيه وانتهى أمره ولم يعرفوا سنة الله في هذه الرسالة ولذلك فوجئوا بها

* مقتطف من حوار جرى بين الشيخ محمد الغزالي ومجلة الوحدة الاسلامية، العدد ٧٥ جمادي الآخرة ١٤٠٦ هـ آذار(مارس) ١٩٨٦م.

آثار هذه الرسالة واضحة في أمرين

أولاً: تصحيح الانتماء فان كثيرين من الشباب ولدوا في بيئات أثّر الاستعمار الثقافي فيها وجعل عددا كبيرا، ربما استحى من انتمائه للاسلام ربما خجل من التردد على مسجد بل اعرف بعض الناس لأن يُتهم بالزنا أفضل عنده من ان يتهم بانه تزوج اثنين

المفاهيم الاسلامية اضمحلت وشعر الكثيرون بانها تلاشت وحلت محلها مفاهيم أخرى، فلما جاءت هذه الصحوة كان الانتماء الى الاسلام، ظاهرة قوية وبدأت المساجد تعمر وبدأ الذين يخجلون من الانتماء الى هذا الدين يقولون بملء أفواههم بانهم مسلمون وبدأ احتقار الشعارات الوافدة والنظر الى أهلها على انهم مائعون ليست لهم شخصية وليس لهم كيان

فهذا أول مظاهر الحركة الاسلامية التي امتلأ بها العالم الاسلامي الآن

من آثارها أيضاً أن اجابة الشهوات واتباع الأهواء وانطلاق النساء في كل مجال على النحو المعروف في اوروبا بدأ يضعف ووجدنا أن ألوفا من الفتيات الآن يرتدين الحجاب الاسلامي ويشعرن بأن ذلك شرف لهن وأولى بهن، وأمكن أيضا ان الجامعات التي انشئت بطابع علماني أو بطابع مدني، وجدنا ان الدين يملؤها بل لقد وقع ما يستدعي الدهشة فان الذين حاربوا المعاهد الدينية التقليدية كي يقصوا بها على الاسلام ما خطر ببالهم قط أن قيادة الحركات الدينية ستنتقل من ايدي الرجال التقليديين الى أيدي شباب في كليات الطب والهندسة والصيدلة وبقية الكليات العملية التي لا يدرس الدين فيها ولا يُعرف لأهلها انتماء ومن هنا فان الصحوة لا يمكن انكارها ولا يمكن إخفاء آثارها

ثم إن هذه الصحوة اتصلت بتاريخها الماضي ربما لو ان الصحوة شيء جديد على الحياة الاسلامية ربما أمكن ان تتلاشى بسرعة، لكن كون الثائرين أحيوا صحائف الماضي ونظروا فيها ووصلوا حبالهم بحبالها فان التيار أخذ يمشي في مجراه العتيد وبذلك لم يشعر الذين صحوا بانهم غرباء على بيئتهم بل انهم

يمتدون مع ماضيهم ويبتون في مغارسهم ومن هنا وجدنا الصحوة تتأصل وتأخذ امتدادها

لاتنك ان النجاح الذي أدركته الصحْوة الاسلامية في ايران.. ألهب المشاعر هي العالم كله ولا استطيع ان أفسر ما حدث هنا «بالسب المادي» لأن عالما بعيداً عن وطنه بألوف الأميال يستطيع ان يترك آثاراً غائرة في أفئدتهم وان يملأ بالمشاعر الجياشة كيانهم الأدبي والمادي وان يحركهم حتى يسقطوا حكومتهم القائمة ويجيء ليستقبلوه فيؤلف لهم حكومة أخرى ما اعرف ان التاريخ الانساني وعى مثل هذه الحادثة ولذلك قلت ان تفسيرها لأسباب مادية مستبعد لا أجد له مساغاً ان شيئاً ما حدث، يمكن ان يقال ان مشيئة الله تدخلت وصنعت ما تم، وأكرر ان العالم الاسلامي في محالات كثيرة، ألهمه هذا النصر، ألّا ييأس ولذلك استأنفت جماعات كثيرة كانت مهرومة.. استأنفت نشاطها واقتبست روحاً حديدة في حياتها من الثورة الايرانية وانتصارها

الاستعمار والصحوة الاسلامية

لا يستغرب ان الاستعمار العالمي بشقيه الشيوعي والصليبي، يكره الصحوة الاسلامية ويختلق لها التهم ويحاول وضع العقبات في طريقها فاننا ندرك.. من طبيعة الصراع بين الحق والباطل، ان الباطل اذا وجد فرصة للنيل من الحق، فلن يضيعها

كان الشباب أهل الكهف يشعرون بهذه الحقيقة عندما احتبأوا ثم ظهروا يطلبون لأنفسهم الطعام، فأوصى بعضهم بعضا بالاستخفاء لأنهم «إنهم ان يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدا»

هذه طبيعة الضلال اذا استمكن وكانت له أسلحة فتاكة وكان أهل العقائد مستضعفين فانا لا استغرب ان العالم الصليبي أو الشيوعي يقاتل الاسلام..

«جمال الدين الأفغاني» يقول ان العالم الاوروبي ينظر الى المسلمين نفس النظرة ويكنّ لهم نفس المشاعر التي كان يكنها بطرس الناسك عندما بدأ يجوس خلال اوروبا ويطلب من أهلها ان ينطلقوا في حملات مجنونة مسعورة هي الحملات الصليبية الأولى

هذه الحملات، بكل ما فيها من ضراوة وحقد تجددت في الاستعمار الحديث، ربما تغيرت الأساليب وتغيرت الطرق لكن الروح هي الروح والوسائل تغيرها أمر عادي

الذي رأيته بالنسبة للثورة الايرانية ان هناك شيئاً ينبغي ان يقال حتى نحذر ان نقع في ما يورطنا في الشبهات . الاوربيون يشيعون ان الاسلام انتصر بالسيف . التعبير الذي اخترته في كتابي «الاستعمار أحقاد وأطماع» . ان الاسلام لم ينتشر بالسيف إنما انتصر على السيف الاسلام في طبيعته، إنه يتمدد تمدداً عقلياً وينتقل من قلب الى قلب ومن فكر لفكر بطريق العدوى بطريق الحوار.. بطريق النظر بأي طريق أما السيف فما استعمله الاسلام إلا مع الجبابرة الذين لا يعرفون إلا منطق الفتك وأكل الضعاف فقصم ظهورهم لأنهم أرادوا ان يأكلوا الآخرين، وهذا السر في ان القتال اشتد مع امبراطوريتين استعماريتين، الامبراطورية الفارسية والامبراطورية الرومانية لقد بدأ الاستعمار بحملة تشكيك في ان النهضة القائمة الآن، نهضة فيها خير بل قال عاودت الهمجية القديمة كما يسميها

أنا كنت في المغرب عندما وقعت حرب رمضان بين اليهود وبين المصريين وقيل ان الجبهة المصرية يسودها التكبير من بورسعيد الى السويس وان أصوات الجنود تتعالى بالهتاف لله وحده فكان تعليق الاذاعات الأجنبية على هذا ان الهمجية عادت، فهم ينظرون الى الاسلام على انه همجية تم لما قتل الذين ذبحوا الشعب هنا، أخذوا يرددون (ألم نقل لكم ان الهمجية عادت وان الدين المتعطش لسفك الدماء بدأ يسفك الدماء) وقلت انا يجب ان نستفيد من هذه الأمور

ان نشعر كل انسان لا يعرف الحقائق بما وقع فمن يدري من الخلق ان

عشرين ألف نفس قتلت في يوم واحد هو يوم الجمعة اليتيمة يوم الجمعة الحزينة كما تسمونها، وادا كان هذا قد وقع مما الذي يجعل الاوروبيين يستبيحون الدم الاسلامي ولا يرتون له..ان حقوق الانسان تعتبر مهددة ادا تعلق الامر بيهودي مُنع من السمر أوْ حاروا عليه بالدعوة ولا ندري الحقيقة. أما ذبح ألوف الناس الآن في جنوب افريقيا أو مجازر المسلمين بالألوف في فلسطين وفي غير فلسطين. هدا لا يكترثون له . فالاوروبيون بدأوا فعلا يبشرون عن الصحوة الاسلامية انها متعطشة للدم وانها تقتل الكثيرين وانها لا تعطي حرية للرأي الآخر وانها ظلمت النساء وألزمتهن الحجاب وكأن ستر العورات ومنع الفتن من الأثارة في الميادين والشوارع كأن هذه جريمة

تم خلق الاشاعات التي لا أصل لها وقد سمعت ان انجليزيا كان يركب في طائرة ايرانية فيها نساء محجبات فقال لصاحبه ان هؤلاء جميعاً اللاتي ارتدين الحجاب بأمر من الخميني سيخلعنه عندما ينزلن في المطار يقول حاكي القصة ونزلت النساء وما رأيت احداهن خلعت حجابها بل بقين جميعاً مرتديات الملابس الاسلامية وكان هذا الذي تحدث كاذباً فيما يتوقع أو فيما يتهم به المسلمات من انهن مكرهات على العفة أو على ملابس العفة . الاشاعات لابد ان تنطلق بكثرة ولذلك يجب ان لا نتجهم لها ولا نوجل منها . هذا لا يعنينا يجب ان تنطلق القافلة بنفس القوة التي بدأت بها دون ان تخشى شيئاً

تسليح الصحوة الاسلامية بالثقافة

أظن أحق الصحوات بالترشيد في العالم كله الصحوة الاسلامية، والسبب في هدا ان المسلمين ما ناموا إلا لأنهم لم يأخذوا بدينهم على حقيقته ولم يمضوا الى أهدافه بعقل نير وضمير يقظ بل سادت بينهم بدع وخرافات وجهالات وانتشرت بينهم الشهوات وأنواع من الترف والانحلال والمعاصي ومن هنا فان الصحوة الاسلامية اذا لم تكن مسلحة بالثقافة الجيدة والعلم الواسع واذا لم تكن مسلحة بما يجعلها تنجو من علل الحضارة الحديثة فان مستقبلها

ون محفوفاً بالاخطار هناك شباب يتملكة الحماس وتستبد به العاطفة لكنه ير في فقهه . قد يكون هذا خطراً على الاسلام. بل قد يكون ما يناله الاسلام ه هو ما فعلته الدبة التي قتلت صاحبها القصة ان الجهل عيب وقد قيل لنا ، قديم . تفقّهوا قبل ان تسودوا فان من ملك الحكم وليس له فقه يكون بلاء ى الناس ومن كلمات الأحنف بن قيس مِنَ البلاء أن يكون الرأي لمن يملكه لمن يبصره .

نحن نريد شباباً له فقه انما كونه يتحرك بالحماس الأعمى فانه سيظلم الاسلام وربما أساء اليه إساءة شديدة

الشيء الثاني أن نعرف الاخطاء التي تورط فيها أسلافنا وبلغنا بها الهوان لذي وقع علينا نحن اصبنا فعلا بهزائم، مرة عسكرية وعلمية.. فلابد ان ندرسها وان نتعرف على أسبابها حتى ننجو منها في فترة الانهيار الداخلي لأمة الاسلامية او ما سميته في أول كتاب أصدرته «الاستعمار الداخلي تمهيد لاستعمار الخارجي» أو ما سمّاه أحد اخواننا «مالك بن نبي» (قابلية لاستعمار) هذا المعنى يجب ان يُدرس دراسة جيدة حتى تنقّى النفس الاسلامية ن المواريث التي آلت اليها وهي مواريث بداهة غريبة على بيئتها ومعادية ديها لكن لا تزال بيننا جراثيمها، يجب ان نحاربها وتم نصم الى هذه الحرب ا تسلل الينا خلال ضعفنا من تقاليد الاوروبيين

التقاليد الاوروبية انتقلت الينا فكانت ضراوتها أشد لان الشهوات التي تنتشر ي اوروبا يقبل عليها أناس كأنهم مَهَرة في الابتعاد عن آثارها هم يشربون لخمر لكن لا بطريق الادمان والبلاهة التي يقع فيهما أناس كثيرون من لمسلمين ربما كان هناك اختلاط لكنهم يجتهدون في تخفيف آثار الشر الذي عندهم بما لديهم من معرفة في حين وتقدم حضاري في حين آخر أما هذه لبلايا التي جاءتنا منهم فانها وقعت في بيئة غير محصنة وغير قادرة على لخلاص من التبعات التي لابد منها لهذه العلل فكانت النتيجة ان اصابتنا بها كانت جسيمة هؤلاء الناس، في أوقات الحروب، نسمع منهم ما قال تشرشل مثلا لقومه لا أعدكم إلا بالدم والدمع والعرق المتصبب.. وفعلا ظل هؤلاء الناس

يحملون تبعات القتال حتى انتصروا.

أما نحن فان الشهوات تتغلغل في كياننا . فلا نستطيع بها ان نكسب حرباً ولا ان نصحح سلماً وهذا هو البلاء فلا بُد من محاربة العادات التي جاءت الينا وأنا أستغرب لما حدث ترجمنا الكثير من الروايات السخيفة . روايات غرامية وروايات بوليسية وروايات غيرها لكن لم نترجم علماً هذا شيء غريب قد يُسأل المرء عنه انه لا يليق

التقريب بين المذاهب الاسلامية

أحب ان أقول ان تحديد المواقف غير تحديد توحيد الآراء. قد تختلف آراؤنا ولكن ينبغي ان يتّحد موقفنا وأضرب بذلك مثلا النبي عليه الصلاة والسلام في غزوة الخندق قال للمسلمين «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلّي العصر إلا في بني قريضة» وجدت فعلا ان المسلمين خرجوا لينفذوا وصية نبيهم لكن بدا ان المسافة طويلة وجاء وقت العصر ويخشى ان يدخل المغرب. وهنا وجدنا خلافاً بين عقليتين العقلية النصية والعقلية التي تدرك فحوى الكلام ومرماه البعيد، فالنصيون قالوا لا نصلي العصر إلا في بني قريضة ولو بعد ضياع الوقت وأهل الفحوى قالوا ما أراد إلا الاستعجال ولا نضيّع الوقت فصلى بعضهم العصر في الطريق وصلى البعض هناك في بني قريظة وبلغ النبي عليه الصلاة والسلام ما وقع فلم يقل شيئا لهذا أو لذاك ورصهم صفاً واحدا أمام اليهود الذين يعادونهم فما كان للخلاف الفقهي وزن ولا أثر ولا ترك في مسالك هؤلاء اي تغير بل وقفوا أمام عدوهم صفاً واحدا تحدد الموقف وان اختلفت الآراء

وأنا لا أخشى أبدا ان يختلف الناس في الفروع بل أجد ان هذه طبيعة بشرية نحن نجد في انجلترة حزب العمال وحزب المحافظين وحزب الأحرار ونجد في امريكا حزبين الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري، لتختلف الأمم

ما تشاء في تصورها لطريقة حياتها أو لاصدار بعض الأحكام على قضايا معينة لتختلف لكن المعروف ان هده الدول جميعاً في قضاياها الكبرى وفي مواقفها التي تتصل بوطنها ومستقبلها تكون رأياً واحدا وصفاً واحداً ولا يمنع الخلاف القائم من ان يتحدد الموقف ويتوحد الموقف من الحميع

أنا لا أخاف كما قلت من ان يكون هناك شيعة لهم رأي وسنة لهم رأي وسنة لهم اختلافات وشيعة لهم دلك ما نختلف فيه لا مانع فيه. لكن المهم ان الموقف يتحدد مع القواعد الكبرى ومع بقاء الأصول التي ينطلق منها هؤلاء واولئك موحدة فالقول بانه نريد التوحيد لا نحن لما كنا في القاهرة قلنا نريد التقريب بين المذاهب الاسلامية التقريب والقاعدة الدهبية في هذا ما قاله صاحب المنار نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه . وممكن ان تمشي القافلة على هذا النحو

ولدلك يمكن ان يكون هناك الحوار العقلي، وأرى ان تُمنع الدهماء من المشاركة فيه فان الدهماء لا قدرة لها أو لا طاقة لها اطلاقا على فهم النواحي او الأسرار الخفية للشريعة أو حكمة الفتوى هنا لا يدرون هم يتلقون أوامر فقط في المجالس المتخصصة يمكن ان تصار الخلافات وان تتبادل الآراء ولا تحسم فيها من جلسة واحدة بل من جلسات تتتابع ولو بقي الخلاف معلقاً فليبق الخلاف معلقاً لأنه لا قيمة له، كما قلت، في تحديد المواقف من الأمور المهمة في عالمنا الاسلامي هو بالنسبة الى مستقبل ديننا والتجارب التي مرت بنا تجعلنا ندرك شؤم الخلاف لقد اختلفنا فمتنا جميعاً أضعفنا الخلاف وكانت النتيجة ان تمكّن منا الأعداء والله يقول جل جلاله «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين» فكفانا تنازعاً ولتكن الخلافات العلمية لها مجالسها ولتبق الأمة موحدة أمام أعدائها خصوصا ان اعداءها الى قيام الساعة لن يتركوها ابدا «لا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا». هذا هو الذي أوصي به في هذه الناحية

الوضع القائم في العالم الاسلامي

الوضع القائم في العالم الاسلامي، وضع مستنكر وكريه لان هذا الوضع لاينبع من روح الاسلام بل تتصارع فيه مواريث قديمة بالية لم نتخلص منها الى جانب الآثار التي تركها الاستعمار في بلادنا منذ وطأها باقدامه من قرن أو أكثر

وضع العالم الاسلامي الآن في بلبلة والخلاف النفساني الى جانب خلاف الرأي الى تجسيم التوافه الى استصغار العظائم.. كل هذا جعل العالم الاسلامي غير صادق مع نفسه ولا مع دينه.. في مواجهة ما يُعرض عليه الآن وأرى انه لابد من دعوة تعتمد على التثقيف المستمر..

انا أتصور أحيانا إنه كما تحتاج الصحراء الكبرى الى أنهار من المياه لكي تكون الأرض خصبة.. أتصور ان جماهير المسلمين بحاجة الى أنهار من المعرفة لكي يذهب الجهل الذي يسودهم والخلل الذي مزق صفوفهم لابد من هذا .

الموقف من الفقه المذهبي

أرى ان ما يحدث الآن في الأمة الاسلامية له مصدران

أولا: الأثر الاستعماري في محو الانتماء الاسلامي وجعل الانتماء الى قوميات ضيقة أو واسعة . هذا الأمر جعل المسلم في السودان ينظر الى قضية المسلمين في ارتيريا على انها قضية جيران . غرباء قضية قوم آخرين. لأن الاخوّة الاسلامية حالت وضعفت ولم تصبح قضية الأخ المسلم المقتول في ارتيريا قضيتي أنا المسلم في مصر أو المسلم في ايران . بل قضية شعب آخر.

القوميات عندما توغلت في الكيان الاسلامي وجعلت كل كيان عضوا منفصلا عن أخيه ولا صلة له به جعلت قضايانا تتعثر وتفشل ولابد من جعل هذه النزعات القومية في مكان ثالث او رابع اذا لم يمكن محوها نهائياً، وتبقى الصبغة الاسلامية هي المسيطرة على نفوس الناس هذا شيء أردّ اليه برودة المشاعر بأزاء قضايا كثيرة

الشيء الثاني: ان الاستعمار العالمي ماهر، وهو يستغل أمراضنا القديمة لكي يعيد العلل الى كياننا فأحيانا أنظر فأجد ان شعباً من الشعوب في افريقيا، قضيته الأصيلة لكي يصحو ان تعود اليه لغته فقد حلت محلها الفرنسية مثلاً ان تعود اليه اقتصادياته.. فقد أصبحت في ايدي الشركات الأجنبية، ان تعود اليه صحته العقلية فان وعيه بما نزل به ضعيف يعني، أركان لابد منها لكي يصحو هذا الشعب الذي مات او ضعف ثم أجد ان المشتغلين بالدعوة الاسلامية لا يفكرون لا في إعادة اللغة العربية وهي لغة البلاد الأصيلة ولا يفكرون في ان يملكوا زمام الاقتصاد وقد ضاع من ايديهم ولا يفكرون في ان هذا الشعب يعود الى أصوله النفسية والعقلية كما جاءتنا في كتاب الله وسنة رسوله بل يقع خلاف رهيب في أمور نظرية من الترف العقلي الذي ساد الأمة الاسلامية قديماً فأجد مثلا في بعض الأقطار التي أزورها أو أعيش فيها، محاولة لمحو الفقه المذهبي على أساس الاستقاء المباشر من الكتاب والسنة وهي نزعة بدأت في المملكة العربية السعودية ولم تتم، لأن المذهب الذي يسود هناك هو المذهب الحنبلي والقول بالاستقاء المباشر من الكتاب والسنة وهم، ويبقى بعد هذا ان الاستقاء المباشر من الكتاب والسنة لا يطيقه الدهماء. إنما هو عمل العلماء فما معنى شغل الناس بهذه القضايا اعتقد ان مثل هذه الأمور الفرعية او مثل العودة الى هل التأويل مطلوب في آيات الصفات أو التفويض هل المطلوب إحياء القرآن مخلوق او غير مخلوق هذا في نظري لا يمكن ان يفكر فيه وحده أصحاب هذه النظريات العتيقة البالية بل انا اعتقد ان من وراء نشر هذه الأفكار ونقلها الى افريقيا وأسيا.. اعتقد ان من ورائها مخططاً استعماريا وان المستشرقين والمبشرين يعرفون طبيعة المسلمين في تكبير الخلافات التافهة فيجتهدون في أنهم يثيرون هذه الخلافات في كل مكان حتى تبقى الأمة موزعة العاطفة والفكر ولا يجتمع شملها على شيء

انا اعتبر انها حياته عظمى من بعض الدعاة او من بعض الخطباء او من بعض الفقهاء انهم يحاولون لفت الأمم عن قضاياها الأصيلة وعن العلل التي أكلتها، وشغلها بهذه الأمور الجزئية وما أظن ان من وراء هذا إلا الاستعمار العالمي

جاءني طالب في قسنطينة وسألني هل صحيح ان موسى فقأ عين ملك الموت؟ وأنا أعلم ان هذا حديث ورد في بعض الكتب ـكتب السنةـ قلت له لا عليك، صدقت بهذا أو لم تصدق فانت غير مسؤول عن الحديث او عن الواقعة ولا تعنيك فى قليل أو كثير تجاوز هذا ولا تشغل نفسك به

وتركت قسنطينة وبينها وبين الجزائر نحو خمسمائة كيلومتر فوجدت السؤال نفسه يوجهه لي طالب في جامعة أخرى . فعرفت ان هناك من يشغل الأمة بمثل هذه الأمور'' وقد لفّت النظر في كتابي «هموم داعية» الى ان سؤالا سخيفاً سمعته في صعيد مصر فشعرت الاستغراب الشديد لما كنت ألقي خطبة جمعة في أبوظبي في جزيرة العرب ووردت أسئلة كان الامام يقرأ الاسئلة وانا أجيب، وأنا لا أرى الاسئلة فوجدت السؤال الذي وجّه لي في صعيد مصر وكان تافهاً سخيفاً يوجّه هنا فقلت له قد عرفت ان هذا السؤال ليس من لا من هنا ولا من مصر انما هو وضع في عاصمة أجنبية أو من بعض عصابات المستشرقين والمبشرين التي تريد إضاعة الكيان الاسلامي وتمزيقه فهذا يجب ان يُعرف والخلافات لابد ان تطوى.

مناقشة من زاوية إسلامية

للركائز الاساسية للفلسفة الماركسية

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

إن الماركسية عاجزة عن تقديم تصور للكون يطمئن إليه العقل. وهي تلجأ في هذا الميدان ـ كما بينا سابقاً ـ إلى الغيب، وهو ما تتهم به الدين. والفرق بين الغيب الذي تلجأ إليه الماركسية والغيب الديني أن الغيب الماركسي اعتراف بالجهالة فيما يعود إلى أصل الكون يتناقض مع المواقف الفكرية الجازمة في القضايا المتفرعة عن المسألة الاساسية، وأما الغيب الديني فهو أمر تقضي به الضرورة العقلية وهو إدراك واعٍ للمسألة الأساسية يجعل النتائج منسجمة مع مقدماتها. وقد أثبتنا هذه الحقيقة بصورة لا تدع مجالاً للشك فيما سبق من هذه المقالات.

والآن نريد أن نناقش ركائز الماركسية الأساسية لنكشف عن أنها بعيدة عن العلم، وأنها ـ على الصعيد الفلسفي ـ حافلة بالأخطاء.

تحديد المفاهيم اولاً

ذهب المؤلف – كغيره من الماركسيين – الى أن ثمة مفهومين فلسفيين للكون هما : المفهوم المثالي ، والمفهوم المادي . وأن ما أسماه « الصورة الكونية » وهو مصطلح اختاره للتعبير عن « مجموع النظريـــات الشاملة لطبيعة الكون التي تسود في عصر من العصور » (ص ٢٠٣) هذه الصورة الكونية إما أن تكون مثالية أو مادية ، ولا شيء آخر غير هذين .

فهو يتحدث في الفصل الأخير من كتابه (مدخل الى التصور العلمي – المادي للكون وتطوره) عن المادية الميكانيكية . ونجاحها العظيم في تفسير الظواهر الكونية ، وانتشارها الكبير في شتى فروع المعرفة البشريـــة ثم سقوطها نهائياً تحت ضربات نقد الفلسفة المادية الديالكتيكية – وذلك في مقابل الفلسفة المثالية التي فشلت في التأثير على المادية الميكانيكية « .. وجاءت أول موجة مـــن النقد الموجه للصورة الكونية الميكانيكية هذه من جهة اليمين ... وكان أهم ممثل لهذه النزعة اليمينية في نقد المادية ورفضها هو الفيلسوف الانجليزي (باركلي) الذي حاول أن يحل محلها صورة كونية مثاليـــة روحية تعتبر جميع الكيفيات المحسوسة – في التحليل الأخير – أفكاراً في العقل الإلهي ، وذلك بالمعنى الحرفي للعبارة تقريباً . وبهذا الصدد نذكر أيضاً ان الفيلسوف الالماني لايبنتز دخل في جدل مشهور مع نيوتن واتباعه هاجم فيه اسس المـــادية الـــاكنة من وجهة نظر مثاليـــة روحية محضة » (ص ٢١٦)

وبعد أن أشار الى ان مجموعة مـــن الشعراء والفنانين الانجليز الذين ينتمون الى المدرسة الرومانسيـة رفضوا المـــادية الميكانيكيـة لأسباب غير فلسفية ، قال :

« غير أن النقد اليميني للمادية الميكانيكية لم يلق آذاناً صاغية خارج أوساط نفر من الأُدباء ورجال الدين وبعض الفلاسفة من أصحاب الميول المثالية الواضحة ... أما النقد الأهم الذي وجه إلى المادية الميكانيكية فقد جاء من جهة اليسار ، وتحت اسم المادية الديالكتيكية .. » (ص ٢١٧) .

وسأعرض في نهاية هذا الفصل الى التناقضات الفكرية العجيبة التي وقع فيها المؤلف . أما هنا فعلينا تصحيح الخطأ الذي وقع فيه المؤلف حين ذهب الى وجود مفهومين فلسفيين اثنين فقط همـــا : المادية (ميكانيكية ، وديالكتيكية) والمثالية . في حين أن الحقيقة هي أن ثمة ثلاثة مفاهيم فلسفية نشرحها فيما يلي .

١ ــ المفهوم المثالي :

المفهوم الفلسفي المثالي عن العالم يقضي بأنـه لا يوجد خارج إدراكنا وتصوراتنا أي واقع موضوعي للأشياء ، فكل الأشياء التي يتكوّن منها العالم ما هي إلا ألوان مـــن تفكيرنا وتصوراتنا . ومـــا لا ندركه فهو غير موجود .

٢ ــ المفهوم الواقعي المادي :

المفهوم الفلسفي الواقعي المادي يقضي بأن العالم موجود خارج إدراكنا وتصوراتنا مستقل استقلالاً تاماً عن وعينا لأنه واقع موضوعي قائم بنفسه خارج ذواتنا . والحقيقة النهائية في الكون هي المادة التجريبية ، وهي السبب الأعمق للظواهر الكونية ، ولا يوجد وراءها شيء آخر يمكن اعتباره سبباً لوجود الكون واستمراره .

٣ ــ المفهوم الواقعي الإلهي :

المفهوم الفلسفي الواقعي الإلهي يقضي ــ كالمفهوم المادي ــ بأنه يوجد واقع موضوعي للعالم خارج إدراكنا وتصورنا ومستقل عنهما ، فهو قائم بنفسه خارج ذواتنا ولكن هذا الواقع الموضوعي ليس ذاتيّ الوجود ــ على خلاف ما يذهب إليه المفهوم المادي ــ بل هو معلول الوجود لمبدإٍ غير مادي فوق الروح وفوق الطبيعة معاً ، وهو الله تعالى .

وإذن ، فالرأي الشائع الذي تورط فيه المؤلف ، وهو اعتبار أن ثمة مفهومين فقط على الصعيد الفلسفي أحدهما المفهوم المثالي والآخر المفهوم الواقعي المادي ، وأن رفض أحدهما يعني حتماً الايمان بالآخر ــ هذا الرأي واضح الخطأ ، فثمة ــ كما بينا ــ مفهوماً ثالثاً هو المفهوم الواقعي الإلهي . إن المفهوم المثالي مقابل للمفهوم الواقعي الإلهي كما هو مقابل للمفهوم الواقعي المادي . وهذان المفهومان المقابلان للمثالية يلتقيان في أنهما معاً واقعيان يلتزمان بوجود موضوعي خارجي للكون مستقل عن إدراك

الانسان وتصوراته ، ويختلفان في السبب الأعمق للتكوين ، فالمادية تقف عند المادة ولا تتعداها جازمة تارة بأن المادة هي أصل الموجودات وحائرة في هذه المسألة تـــارة أخرى ، والإلهية تتجاوز المادة في هـــذه المسألة إلى الله .

• • •

ويجب أن نكرر هنا ما سبق وبيناه في هذه المقالات وهو أن الايمان بالله تعالى سبباً لوجود الكون واستمراره لا يعـــني إلغاء نظـام العلية والسببية من الكون كما يشاء الماديون أن يتصوروا ، فان الإلهيّ لا يعتقد بأن يداً تمتد من المجهول لتحدث ظواهر الطبيعة وتغيراتها ، وانما يعتقد بأن لكل شيء سبباً على الانسان أن يبحث عنه ، وأن جميع الأسباب تتناهى في الاخير إلى سبب أعلى منها جميعاً هو الله تعالى :

إن المفهوم الواقعي الإلهي يعترف بنظام العلّية في الكون ، بل ينبثق منه ، إذ أن من حملة أدلته دليل العلية ، غاية ما في الأمر أنه لا يقف عند حد المادة التي ثبت عجزها عن التفسير وإنما يستجيب للضرورة العقلية فيقول بوجود علة اساسية عظمى تنتهي اليها جميع العـــلل والأسباب ، وهي الله تعالى :

وإذن ، فهذا المفهوم الواقعي الإلهي لا يضع نفسه في معارضة مـــع البحث العلمي في الطبيعة واكتشاف الأسباب الكامنة وراء حوادثها وظواهرها ، بل يفتح جميع الأبواب أمام البحث العلمي في جميع المجهولات .

• • •

ويترتب على هذا أمر آخر ، وهو أنه لا فرق بـــين الإلهي والمادي

فيما يتعلق بالعلم واكتشافاتــه : فكلاهما يعتبر الطبيعة والانسان موضوعاً لبحثه العلمي ، وكلاهما يؤمن بنتائج البحث العلمي في مجال التجربة في الطبيعة والانسان ، وليس في حقائق العلم شيء يمكن أن يسمى مادياً أو إلهياً . الفرق الأساسي بينهما هو أن الإلهي يرد الكون إلى سبب أعمق هو الله تعالى ومن ثم فإنه يؤمن بنوع من الوجود المجرد ، خارج المجال التجريبي ويترتب على هـذا الموقف نتائجه في الانسان والحياة والمجتمع ، أما المادي فيقف عند المادة لا يتعداها ، ولا يؤمن بما وراء التجربة الحسية .

ويتضح لنا ممــا سبق أن الكيان الفلسفي للماديــة لا يرتكز — عند التحليل — على حقائق إيجابية في مقابل الإلهي ، وإنما يرتكز عـلى النفي والانكار للحقيقة المجردة التي تعتبرها الإلهية سبباً نهائياً للوجود ، ولمــا يترتب على هذه الحقيقة المجردة الأساسية من حقائق متفرعة عن الايمان بها ، ومستند هذا الانكار عند المادية هو عدم قيام التجربة الحسية على وجودها وليس قيام تجربة حسية على عدمها ، فان المادية تقول بالنسبة إلى هذه المسألة (لا أومن بالله لأنه لا دليل حسّي تجربي على وجوده) ولا تقول (لا أومن بالله لأن لدي دليلاً حسياً تجريبياً على عدمه) .

ولكن من الواضح أن هـذا الأُسلوب في مواجهة هـذه المسألة غير علمي فان موضوع البحث فيها حقيقة مجردة ، وليس شيئاً مادياً .

وإذا كانت التجربة الحسية لا تقدم دليلاً على المفهوم الإلهي للعالم ، أي لا تكشف في الظواهر المحسة عن سبب مجرد ، فهي كذلك لا تقدم دليلاً على النفي المطلق الذي تقوم عليه المادية ، اذ أن من الواضح أن التجربة الحسية لا يمكن أن تعتبر برهاناً على نفي حقيقة خارج حدودها

لما ذكرنا من أن موضوع البحث في المسألة حقيقة مجردة وليس شيئاً مادياً

وعلى هذا فالقول بوجود (مادية علمية) أي تجريبية مجرد دعوى لا أساس لها من الصحة ، لأن المفهوم الفلسفي المادي للعالم – كالمفهوم الفلسفي الإلهي للعالم – شيء لا يمكن اثباته بالتجربة الحسية ، لأن موضوع البحث غير تجريبي . إن المادية كالالهية اتجاه فلسفي في محاولة فهم العالم ، والطريق إلى اثبات صوابية أحد المفهومين محصور في الفكر ومسلماته لا غير .

وقد أثبتنا في أبحاثنا السابقة عجز الماركسية عن تقديم تفسير معقول للكون ، وأن المفهوم الصحيح فلسفياً هو المفهوم الواقعي الإلهي للكون .

وعلينا الآن أن نفي بما وعدنا به سابقاً من الكشف عن تهافت الماركسية وإفلاسها وعقمها كفلسفة تريد أن تقدم تفسيراً شاملاً للكون والحياة والانسان . وذلك من خلال نظرة نقدية إلى الركائز الأربعة الرئيسية في الماركسية وهي : حركة التطور ، وتناقضات التطور ، وقفزات التطور ، والارتباط العام .

١ ـ حركة التطور

خلافاً لما هو شائع ، ليس القول بأن الكون المادي في حالة حركة مستمرة وقفاً على التفكير الماركسي ، فالواقعية الإلهية تؤمن بهذا أيضاً

قبل هيغل وماركس وقبل أن يكون ثمة في تاريخ الفلسفة ديالكتيك ؛ ولا حاجة بالانسان إلى أن يكون ماركسياً ليكتشف هذه الحقيقة البسيطة البديهية .

وقد بلغ المفهوم الفلسفي الميتافيزيقي للحركة ذروة كماله ونضجه في الفلسفة الاسلامية في أعمال الفيلسوف الاسلامي العظيم صدر الدين الشيرازي ، محمد بن ابراهيم القوامي الشيرازي ، (٩٧٩ هـ — ١٠٥٠ هـ) في نظريته عن الحركة العامة والحركة الجوهرية ، وقد « برهن على أن الحركة لا تمس ظواهر الطبيعة وسطحها العرضي فحسب، بل الحركة في تلك الظواهر ليست إلا جانباً من التطور يكشف عن جانب أعمق ، وهو التطور في صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية . ذلك أن الحركة السطحية في الظواهر ، لما كان معناها التجدد والانقضاء فيجب ، لهذا ، أن تكون علتها المباشرة أمراً متجدداً غير ثابت الذات أيضاً ، لأن علة الثابت ثابتة ، وعلة المتغير المتجدد متغيرة متجددة ، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً ، وإلا لانعدمت الحركة ، وأصبحت قراراً وسكوناً » .

الجديد الذي جاءت به الماركسية في حركة التطور هو فكرة التناقض الخيالية الباطلة ، فقد اعتبرت الماركسية أن التناقض هو سبب الحركة في الطبيعة ، وأن الحركة هي المظهر الذى ينتج عن الصراع بين المتناقضات . والحق أن الماركسية بعملها هذا وقعت في خطإٍ فلسفي جسيم ، ولا بد من تجريد مفهوم حركة التطور عن فكرة التناقض لتنسجم الرؤية الفلسفية لحركة التطور مع الواقع الموضوعي لهذه الحركة في الطبيعة .

وإذن ، فلا خلاف بين الإلهي والمادي في أصل مسألة الحركة في الطبيعة ، وإنما الخلاف بينهما في نقطتين . الأولى طبيعة الحركة ، والثانية

مجال الحركة .

أ ـ طبيعة الحركة :

يدخل مبدأ التناقض عنصراً أساساً في مفهوم الحركة عند الماركسية بينما يعتبر مبدأ عدم التناقض عنصراً أساساً في مفهوم الحركة عند الواقعية الإلهية . ولذا فلا بد قبل نقد الماركسية في هذه المسألة من بيان مبدإ التناقض ليكون القارىء على بينة من مجال البحث .

١ ـ التناقض :

التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم ، لذات الاختلاف ، من صدق كل واحدة منهما كذب الأُخرى وبالعكس .

ويتحقق هذا بأن تكون القضية الواحدة في موضوعها ومحمولها ، مع وحدة الزمان والمكان ووحدة الاضافة (النسبة) ووحدة الشرط والوحدة في الجزء أو في الكل والوحدة في القوة (الامكانية) أو في الفعلية . أن تكون القضية الواحدة في جميع هذه الامور موصوفة بالوجود والعدم معاً . مثلاً : هذه القطرة من الماء في هذا الأُنبوب ، بجميع أجزائها حارة فعلاً بدرجة عشرة في الدقيقة الستين من الساعة الواحدة صباحاً . وهذه القطرة من الماء بجميع أجزائها في الأُنبوب وفي نفس الزمان غير حارة بالفعل بنسبة عشر درجات .

هاتان القضيتان متناقضتان . والواقعية الإلهية تقول إن صدقهما مستحيل وأن كذب إحداهما ضروري . وتقول الماركسية إن كذب احداهما مستحيل وأن صدقهما ضروري .

٢ — الحركة في الماركسية :

قال انجلز :

« ان الوضع يختلف كل الاختلاف إذ ننظر إلى الكائنات وهي في حالة حركتها ، في حالة تغيرها ، في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض، حيث نجد أنفسنا بدء هذه النظرة بأننا مغمورون في التناقضات ، فالحركة نفسها هي تناقض . إن أبسط تغير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة كينونة جسمٍ مّا ، في مكان مّا ، في لحظة مّا ، وفي نفس تلك اللحظة كذلك، في غير ذلك المكان، أي كينونته وعدمها معاً في مكان واحد ، في نفس اللحظة الواحدة ، فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً ، وحل هذا التناقض حلاً متوافقاً مع هذا التتابع ، هو ما يسمى بالحركة » .

هذا النص الأساسي يصور بوضوح طبيعة الحركة في الفلسفة الماركسية ، انها نتيجة الصراع والتدافع بين النقيضين . فكل واحد منهما — بحكم كونه نقيضاً — يمنع الآخر من التحقق المستمر ، وهذا التمانع ينتج الحركة والتغير .

٣ ـ الحركة في الواقعية الإلهية :

تنطلق الواقعية الإلهية في فهمها لطبيعة الحركة من حقيقة أن التناقض مستحيل ، وأنه لا ينتج الحركة بل ينتج السكون والثبات كما سنرى .

إن الحركة في الواقعية الإلهية هي تعانق مستمر بين الفعلية وبين القوة (الامكانية) ، والحركة تنتج من تحول إمكانية الشيء إلى وجود فعلي، وليست صراعاً بين فعليتين متناقضتين كما تزعم الماركسية . فكل شيء موجود يمتلك ـ إلى جانب مستوى الوجود المعين الذي يمتلكه فعلاً ـ إمكانيات للنمو والتقدم ، أو للتغير بشكل عام . إذا احتفظ هذا الشيء بفعليته المعينة ولم يكتسب فعلية جديدة أخرى فهو ساكن وثابت ، أما حين ينتقل من فعليته القائمة إلى فعلية جديدة غير تلك التي كان عليها فهو يتحرك ويكسب وجوداً أكثر قوة وثراء . إن حركته هي تحول إمكانياته المستكنة فيه إلى فعليات ظاهرة عليه ، فحركة الشيء هي انتقال مستمر متدرج من القوة إلى الفعلية مثلاً بذرة الورد هي فعلاً بذرة جافة ذات حجم وشكل معينين ولكنها تملك في الوقت عينه إمكانية أن تتحول عبر مراحل من النمو إلى شجرة ورد زاهية اللون عابقة بالعبير . فاذا غرست وتهيأت لها ظروف النمو انتقلت من كونها بالفعل بذرة جافة إلى مرحلة فعلية جديدة هي انبثاقها عن (سمخ) . لقد تحركت البذرة إلى الأمام باكتسابها الفعلية الجديدة ، وهي تملك إمكانيات أخرى فإذا تحولت إلى نبتة خضراء فوق التربة تكون قد تحركت أيضاً باكتسابها فعلية جديدة ، وهكذا تستمر في الحركة إلى أن تصل إلى غايتها وتستنفذ جميع امكاناتها ، وحينئذٍ تتوقف عن النمو ، لأنها لم يعد لديها ما تعطيه ،

لم تعد قادرة على إثراء وجودها بمستويات جديدة لأنها حققت جميع إمكاناتها .

ومثال آخر ، الماء ، إنه يكون بارداً تماماً . في درجة الصفر . فهو بارد بالفعل وفي الوقت نفسه يملك « إمكانية » الحرارة من أبسط مستوياتها إلى أعلى مستوياتها حيث يتحول الماء إلى غاز . فإذا عرضنا الماء للنار تبدأ حرارته ، التي كانت قوة فقط ، بالتحول والحركة نحو الفعلية ، وهكذا تكون « إمكانية » الحرارة قد تحولت إلى « فعلية » الحرارة بدرجة معينة ولنفرضها ٥٠ درجة مثلاً ، ولا تزال فيه « إمكانية » أن يتجاوز هذه الدرجة إلى درجة أعلى منها ، فإذا بلغ درجة الغليان تكون « إمكانية » الغليان قد تحولت إلى « فعلية » الغليان ، ولا تزال مع ذلك «امكانية» أن تشتد حرارته فيتحول إلى غاز ..

وإذن فثمة حرارة واحدة مستمرة الوجود « تتحرك » وتنمو باستمرار وذلك بتحولها من مرحلة القوة والامكان إلى الفعلية والانجاز ، وكلما تحققت بالفعل إحدى الامكانيات أفسحت المجال لتحقق إمكانية أخرى أعلى منها

• • •

هذا هو المفهوم الفلسفي للحركة لدى الواقعية الإلهية . فماذا لدى الماركسية ؟

إن الحركة في المفهوم الماركسي تقوم ــ كما عرفت ــ على أساس الايمان بمبدإ التناقض ووجود المتناقضات بأجمعها بالفعل ، ويترتب على

ذلك صراع بينها بحكم كونها متناقضات ، ونتيجة الصراع هي الحركة ، بخلاف مفهومنا الذي يرى في الحركة تعبيراً عن سير الشيء من مرحلة الامكان إلى مرحلة الفعلية

لقد تورط ماركس وأشياعه في خطأ جسيم نتيجة جهلهم بحقيقة التناقض فاعتبروا أن وجود الفعلية والقوة في الشيء من باب اجتماع النقيضين،وأن تحول الشيء وتحركه من الامكانية إلى الفعلية نتيجة الصراع بين هذين النقيضين ، (وقد عرفت أن هذا ليس من التناقض في شيء) فان الماء ليس بارداً بدرجة الصفر بالفعل ، وحاراً بالفعل (في اللحظة عينها) بدرجة ٥٠ مثلا، وإنما هو بارد بدرجة الصفر بالفعل، وحار بدرجة ٥٠ بالقوة ، وهذه القوة تتحول إلى الفعل ليس في اللحظة عينها وإنما في لحظة أُخرى تتحول فيها الامكانية إلى فعلية جديدة تتجاوز الفعلية السابقة عليها إلى درجة أعلى من الوجود الحراري . وإلا فلو آمنا بمفهوم الماركسية عن الحركة وانها صراع بين المتناقضات الفعلية باجمعها ، لأدى بنا ذلك إلى نتيجة أُخرى هي السكون والثبات المطلقين ، وعدم الحركة . بيان ذلك

انه إذا وجدت درجتان من الحركة بالفعل في زمن واحد فهل يتغير الشيء أو لا يتغير ؟ ! إن أجابت الماركسية بأنه لا يتغير يلزم من ذلك الجمود والثبات ، وهما ضد الحركة . وان أجابت أنه يتغير فلنا أن نسأل : من أين جاء التغير ؟ وإلى أية حالة يحصل التغير ما دامت جميع المتناقضات موجودة بالفعل ولم يكن بينها تمانع وتعارض ؟ إن النتيجة هي الثبات لانه في هذا الفرض لا توجد حالة منتظرة للشيء لان جميع حالاته ناجزة وفعلية الوجود وإن أجابت بالاعتراف بالتعارض بين المتناقضات فلا بد من الاعتراف بانها لا يمكن إذن أن تكون بأجمعها موجودة بالفعل ، ولا بد

حينئذ من الرجوع إلى المفهوم الواقعي الإلهي عن الحركة وهو قائم على مبدإ عدم التناقض ، وانتقال الشيء من القوة إلى الفعلية .

وهكذا يسقط مفهوم الماركسية عن طبيعة الحركة ، وينكشف مدى خطأه على هذا الضوء :

ندرك أن الحركة بعد أن كانت خروجاً تدريجياً للشيء من القوة « الامكانية » إلى الفعلية ، وليست صراعاً بين المتناقضات الموجودة كلها بالفعل – كما تزعم الماركسية – فلا بد لنا من الاذعان بأن الحركة لا توجد بذاتها نتيجة لعامل داخلي في الطبيعة ، بل لا بد لها من محرك خارجي ، لا بد من سبب خارج عن الشيء ينقله من مرحلة الامكان إلى مرحلة الفعلية . ولا بد أن يكون هذا السبب الخارجي فوق الطبيعة ، لأن كل ما هو من الطبيعة فهو متغير ومتحرك ، ومن ثم فهو بحاجة إلى محرك ، وهذا السبب الخارجي فوق الطبيعة هو الله تعالى .

ب – مجال الحركة :

خلافاً للواقعية الإلهية ، تعمم الماركسية قانون التطور والحركة إلى عالم الأفكار ولا تقف بهذا القانون عند حدود الواقع الموضوعي للطبيعة . فالفكر – كالمادة – مجال لقوانين الحركة في الطبيعة .

وعلى خلاف ذلك موقف الواقعية الإلهية من هذه المسألة ، فان مجال قانون الحركة فيها مقصور على المادة فقط ولا يتجاوزها إلى الفكر البشري .

وهذا الموقف الماركسي بالنسبة إلى مجال الحركة يلغي صفة الثبات عن أي شيء في عالم الطبيعة وعالم الفكر على السواء ، وهو ما لا يمكن لأي

عمل سليم التسليم به ، فاننا إذا التزمنا بأن التغير والحركة سمة للفكر كما هو سمة للطبيعة لم يعد في مقدورنا الوثوق بأي نتيجة بل لا يعود ثمة علم لأن التغير يلغي كل الحقـــائق التي نكون قد توصلنا إليها . فلا بد من الالتزام بأن ثمة في عالم الطبيعة وعالم الفكر حقائق ثابتة ينطلق منها الفكر نحو المجهول فيكتشفه ومن هذه الحقائق قانون الحركة فهو قانون ثابت. ويقضي علينا رأي الماركسية في مجال الحركة أن نقول إنه متغير ، واذا كان كذلك فثمة اذاً واقع موضوعي لا يسري عليه قانون الحركة والماركسية على الحالين لا بد لها من الالتزام بوجود حقائق ثابتة لا يجري عليهاقانون الحركة .

وقد قامت الماركسية بمحاولات للبرهان ، على مذهبها في هذه المسألة وسنرى أنها فشلت في تقديم برهان صحيح .

المحاولة الاولى :

ان الفكر انعكاس للواقع الموضوعي ، ولذا فلا بد أن يكون مطابقاً له وإلا لم يكن انعكاساً له ، وحيث أن الحركة ظاهرة طبيعية في عالم المادة فلا بد أن تكون ظاهرة طبيعية في عالم الفكر

ولكن هذا التصوير خاطىء، فان كون الفكر ـ الذي يجعل من الواقع الموضوعي موضوعاً له ـ انعكاســاً لهذا الواقع لا يعني أن الفكر يشتمل على جميع الخصائص الخارجية للواقع الموضوعي .

فان الفكر يدرك الواقع الموضوعي المتحرك ، مجرداً عـــن خصائصه الموضوعية في الخارج إذ يشتمل انتقالهـــا إلى داخل الفكر . ان الفكر

يدرك الشيء باعتباره مفهوماً عقلياً لا باعتباره كتلة خارجية ، ولذا فان الفكر لا يستوعب في داخله حركة لشيء ، إلا أن هذا لا يعني أنه يدرك الشيء في حـــالة معينة ثم يجمد عندها فلا يتعداها ، بل يدرك أن هذ الموضوع غير ثابت على حالة واحدة بلّ هو متغير ، ويتـــابعه في تغير فيكوّن عن كل حالة من حالاته مفهوماً مطابقاً لها .

مثلاً : ميكروب الجدري له خصائص معينة في واقعه الخـــارجي ، فهو يتكون بطريقة معينة ، ويشتمل على أجزاء معينة ويؤدي وظيفته في نشر المرض بطريقة معينة هذا في وجوده الخـــارجي : اما في وجود الذهني فالأمر يختلف عن ذلك . إن العالم يمكنه أن يدرك جميع هـــذ الخواص في المختبر ، ولكن هذه الخواص لا تنتقل إلى الذهن البشري و(فكرة)الميكروب مهما كانت مفصلة ودقيقة ، لا يمكن أبداً أن تكون مشتملة على خصائص (واقع) الميكروب في الخارج .

فالمكروب يخضع لقانون الحركـــة في الخارج : يتكون ، وينمو ويتفاعل مع جسم الانسان ، ويصيبه بالمرض ... هذه الخصائص الموجود في الخارج أو التي تتولد عن حركة المكروب في سبيل النمو لا تنعكس في الفكر .

نحن بالفكر نتابع مراحل نمو المكروب . فنأخذ فكرة عـــن تكوين وفكرة عن عناصره وفكرة عن تفاعله ، وفكرة عن طبيعة المرض الذ بسببه ، ومن مجموع هذه الأفكار نكون « مفهومنا » عن المكروب

إن الفكر يسجل مراحل حركة المادة في الطبيعة ، ولا تتولد هـــ المراحل في داخله كما تتولد في الطبيعة . فلنتصور إنساناً يركض وإن كان

بلفزيونية تسجل حركته . انهـا تسجل حركته ولا تتحرك معه ، حينما يعرض علينا الشريط المصور ندرك أن الشريط يسجل حركة الركض في مراحلها ولا يركض مـع الراكض في الشريط . كذلك الفكر يسجل حركة المادة في الطبيعة ، ولا تجري حركة المادة في الفكر ، وما ذلك الا لأن الحركة تتوقف على وجود خصائص موضوعية للمادة لا تتوفر الا في الخارج ، وهذه الخصائص لا توجد في داخل الفكر لتتم الحركة في داخل الفكر .

الخلاصة : الفكر يتابـع الطبيعة في حركتها ولا تتحرك الطبيعة في داخله ، ومعنى أن الفكر يتابـع الطبيعة في حركتها هو أن الفكر عند الإلهي ـ لا يتوقف عند مرحلة من مراحل الموجود الخارجي لا يتعداها ، بل يتابع نمو هـذا الموجود الخارجي وحركته وتطوره والتغيرات التي تطرأ عليه

والمسألة من الوضوح والبداهة بحيث لا تحتاج إلى مزيد من البيان .

المحاولة الثانية :

إن الفكر جزء من الطبيعة والواقع المادي الموضوعي فهو كما يقولون انتاج عـالٍ للمادة ، وإذا كان جزءً من الطبيعة فلا بد أن تجري عليه قوانينها ومنها قانون الحركة .

ونجيب أولاً : إن الفكر ليس مادياً ، وإنمـا هو نشاط للجـانب الروحي من الانسان . وذلك لأن كون الشيء مادياً يعني أحد أمرين : إما أنه بالذات مادة ، أو أنه ظاهرة قائمة بالمادة . والادراك (الفكر)

ليس بذاته مادة ولا هو ظاهرة قائمة بعضو مادي كالدماغ ، لأنه يختلف في القوانين التي تسيطر عليه عن المادة نفسها كما يختلف عن الصورة المادية المعكسة على العضو المادي أو القائمة فيه .

وهذا الفهم للادراك يقوم على أمرين يميزان الفكر عن المـادة وعن الظواهر القائمة فيها .

الأول : ان ادراكنـا للواقع الموضوعي يختلف في خصائصه الهندسية عن الواقع الموضوعي نفسه ؛ فنحن ندرك الواقع الموضوعي بكل اتساعه وشموله وتنوعه وأبعاده ، دون أن يتسع المخّ لكل هذه الأبعاد والأشكال والتنوعات . وبديهي انه من المستحيل مادياً عكس صورة حديقة مساحتها كيلومتر مربع على لوحـة مساحتها متر مربع مع احتفاظ الحديقـة بكل مساحتها الخارجية واقتصار اللوحة على مساحتها الخارجية ، مع اننا بالفعل ندرك الحديقة بكل مساحتها وتنوع موجوداتهـا ويستحيل مادياً ان يكون ذلك انعكاساً على جزء ضئيل من المخ . واذن فالفكر ليس مادة وليس ظاهرة قائمة بالمادة . ومهما كان التفسير العلمي لادراك الخصائص الهندسية في الصورة العقلية فإنـه لا يجيب عـلى السؤال الفلسفي عن مكان وجـود هذه الصورة الكاملة للواقع الموضوعي للحديقة . ويستحيل الجواب عـلى هذا السؤال بأنهـا صورة مادية كما يستحيل الجواب بأنها قائمة بالمادة ، بالمخ ، ويتعين الجواب عليه بأنها صورة لا مادية ولا قائمة بالمادة ، انها صورة مجردة عن المادة قائمة بالجانب الروحي ، الانساني من الانسان .

الثاني : إن الفكر يتسم بظاهرة الثبات ، بينما الصور الحسية متغيرة . فالصورة التي ندركها للحديقة ونحن على مقربة منها تبقى عـلى حالها في

كنا محتفظة بجميع خصائصها في حال نظرنا إلى الحديقة من بعيد حيث
للبصر اصغر مما هي في الواقع ، فبالرغم من أن المرئي البصري
تغير إلا أن الادراك الفكري بقي ثابتاً على حاله . وإذن فالفكر ليس
ة ، وليس ظاهرة قائمة بالمادة والا لما تمتع بخاصة الثبات مع طروء التغير
المادة وعلى انعكاساتها . ومهما كان التفسير العلمي لظاهرة الثبات فانه
يجيب على السؤال الفلسفي ، إذ أن الصورة لا يمكن ان تكون هي
رة المنعكسة عن الواقع الموضوعي على مادة الجهاز العصبي وإلا
أت عليها نفس التغيرات . إن هذا يكشف عن أن الادراك ليس
ولا ظاهرة قائمة بالمادة وإنما هو نشاط للجانب الروحي الانساني من
سان .

ونجيب ثانياً — أن الفكر البشري واحد ، فيجب أن يخضع لنفس
انين ولذا فليس ثمة فرق بين أفكار المؤمنين بالديالكتيك وغيرهم من
ه الجهة ، ولذا فيجب أن يؤمن الماركسيون بأن أفكار البشر جميعاً
طورة — لأنها جميعاً نتاج للطبيعة — فلماذا يتهمون افكار غيرهم بالجمود
تحجر ويسبغون فضيلة التطور على أفكارهم وحدها . وينبغي أن يتطور
كر البشري لدى جميع الناس في جميع الأزمان والأمكنة بدرجة متساوية
متقاربة ، فلماذا تفاوتت افكار الناس على مدى التاريخ ؟ .

المحاولة الثالثة :

اعتبار التكامل العلمي في شتى الميادين دليلاً على الحركة الديالكتيكية
الفكر .

والحق أن التكامل العلمي وتقدم العلوم أمر لا يمكن إنكاره ، ولكنه لا يصح دليلاً على الدعوى الماركسية . فتقدم العلوم وتكاملها جاء نتيجة لزيادة في كمية الحقائق المكتشفة ينتج عنها تقلص في كمية الأخطاء المتراكمة ، نتيجة لعمل العلماء الدائب جيلاً بعد جيل ، وليس نتيجة لنمو في داخل كل حقيقة علمية . إن الحقيقة تبدأ بافتراض . وإذا بقي هذا الافتراض ملايين السنين فانه لا يتحول إلى حقيقة ، وإنما يبقى افتراضاً . الذي يحدث أن العلماء يجرون تجاربهم على أساس هذا الافتراض الـذي يطرح جانباً حين لا تؤيده التجارب ، فاذا ما ايدته ينتقل إلى درجة من الترجيح تحتاج إلى مزيد من التجارب إلى أن يأخـذ صفة الحقيقة العلمية . إن الذي جعل الافتراض حقيقة ليس نمو الافتراض وانما مـا أضافته التجارب من خبرات مكتشفة . وإذا غـدا الافتراض حقيقة في ميدان العلوم فقد يواجه أثناء تطبيقه مـا يجعله أكثر وثوقاً ، أو يدخل عليه تعديلات معينة ، أو يلغيه من دائرة العلوم نهائياً ، إن كل هذا يعني أن زيادة في كمية الحقائق وتقلصاً في كمية الاخطاء هو ما حصل ، تاريخ العلوم هو تاريخ المحاولات التي تزيـد في كمية الحقائق وتقلص من كمية الأخطاء .

٢ ـ تناقضات التطور

بعد أن آمنت الماركسية ـ كالواقعية الإلهية ـ بمبدأ الحركة في الطبيعة وتطور الطبيعة من خلال حركتها العامة ـ بعد أن آمنت بهذا واجهت

السؤال الكبير : من أين جاءت الحركة في الطبيعة ؟

أجابت على ذلك الواقعية الإلهية بأن هـذه الحركة معلولة لسبب فوق المادة والطبيعة وهو الله تعالى .

أما المادية الديالكتيكية فقد رفضت الايمان بحقيقة المبدإ الأول ومـن هنا كان عليها أن تجد جواباً على هـذا السؤال الكبير . وقـد توهمت أنها وجدته في تبني مبدإ التناقض ، برفضها لمبدإ عدم التناقض والهوية . فالمادة تحتوي في داخلها على الاضداد والنقائض ، وهي لا بد تتصارع لأنها نقائض وأضداد ، وهذا الصراع يولد الحركة التي تؤدي إلى التغير والتطور ، فالتطور نتيجة لصراع المتناقضات في داخل المادة ، فهو ناشئ من سبب مادي ذاتي وليس من مبدإ خارجي فوق المادة والطبيعة كما هو مذهب الواقعية الإلهية .

وقد أدى إنكار مبدإ عدم التناقض وتبني مبدإ التناقض إلى إنكار مبدإ آخر وهو مبدأ الهوية أي أن الشيء عبارة عن عين ذاتـه وليس عبارة عـن شيء آخر ، فذهبت الماركسية — نتيجة لتبني مبدإ التناقض — إلى أنه يجب أن يكون الشيء غير نفسه ، لأنه ما دام الشيء محتوياً لنقيضه ونفيه وما دام هذا النقيض نامياً لاثباته ومتفياً في ذات الوقت في حركـة نفي مستمرة وانتفاء مستمر فلا بد أن تنقلب القضية (أ — هي — أ) إلى (ليست أ — هي — أ) دائماً

والحق أن التناقض كما بيناه في حديثنا عـن حركة التطور مستحيل إطلاقاً بحيث لا نتصور أن عقلاً بشرياً سوياً يؤمن بما تدعي الماركسية

الايمان به من كون التناقض – لا ممكناً فقط – وإنما ضروري الوجود .
فن المستحيل قبول فكرة أن شيئاً بعينه موجود بالفعل وانه بعينه معدوم
بالفعل في زمان واحد ومكان واحد وشروط متحدة وظروف متحدة في
حالي الوجود والعدم .

وإنكار الماركسية لمبدإ عدم التناقض ناشيء من أن ماركس وأشياعه
لم يفهموا هذا المبدأ ، أو فهموه ولكنهم أنكروه توصلاً إلى غايات
سياسية في نضالهم للاستيلاء على السلطة . كما بينا ذلك فيما تقدم ولذا فإن
الماركسية لم تقدم برهاناً على مبدإ التناقض ، وانما قدمت امثلة من الطبيعة
والمجتمع زعمت أنها مظاهر للتناقض في صميم المادة ولدى مراجعة ما قدمه
كتاب الماركسية منذ ماركس وانجلز من أمثلة وتحليله يتبين أنه ليس من
التناقض المدعى في شيء .

• • •

وختاماً نلاحظ أن الماركسية نفسها تقدم دليلاً على أن التناقض
مستحيل وأنها في موقفها هذا تدعم موقف الواقعية الإلهية في تمسكها
بمبدإ عدم التناقض . وهذا الدليل ناشيء من تمسك الماركسية بمبدإ
التناقض الذي أدى بها إلى رفض مبدإ عدم التناقض فالماركسية من ايمانها
بمبدإ التناقض ورفضها لمبدإ عدم التناقض تنساق لا شعورياً إلى مبدإ عدم
التناقض ، وإلا فعليها أن تؤمن بأن الكون يحتوي المبدأين معاً .
التناقض وعدمه

« وما دعاء الكافرين إلا في ضلال »

٣ ـ قفزات التطور

هذا القانون يتكون من النقاط التالية :

١ ـ إن حركة التطور هي انتقال من التراكم الكمي إلى التغير النوعي .

٢ ـ إن هذا الانتقال ليس تدريجياً وانما هو دفعي يحدث فجأة وبقفزات.

٣ ـ إن التغيرات النوعية الفجائية ليست دائرية ، وإنما هي « حركة تقدمية صاعدة ، وانتقال من الحالة الكيفية القديمة إلى حالة كيفية جديدة » .

ترى الماركسية أن هذا القانون حتمي في الطبيعة والمجتمع .

والماركسية ـ كما هو شأنها في قانون تناقضات التطور ـ لا تقدم دليلاً فلسفياً على دعواها ، وإنما تقدم جملة من الأمثلة تدعي أنهـا نماذج لما يحدث في الطبيعة والمجتمع على نطاق مستوعب شامل .

وترى الواقعية الإلهية أن هذا القانون باطل ، وأن المـاركسية وضعته لخدمة أهدافها السياسية ، كما شرحنا ذلك فيما مضى ـ وأن المبادىء التي يتألف منها هذا القانون غير صحيحة ، ويتضح ذلك فيما يأتي :

أولاً ـ في طريقة البرهان :

تعمد الماركسية هنا ـ كما هو الشأن في قانون تناقضات التطور ـ إلى البرهان على موقفها بسرد جملة من الأمثلة كما ذكرنا . ولو سلمنا بصحة هذه الأمثلة في دلالتها فانها لا تدل على أن مضمونها قانون عام في الطبيعة والمجتمع ، وانما غاية ما تدل عليه هو صحة مضمونها فقط ـ فمثال الماء حين يتحول ـ بالحرارة ـ دفعة الى غاز حين تبلغ درجة الحرارة (١٠٠)

هذا المثال – لو سلمناه ، وهو غير مسلم – إنما يدل على صدق قانو
قفزات التطور بالنسبة الى الماء فقط ، ولا يمكن الانتقال منه إلى جم
الموجودات الطبيعية . وهكذا الحال بالنسبة الى جميع الأمثلة الأُخرى .

وعلى هذا الضوء ، فقانون قفزات التطور مجرد دعوى فلسفية وليـ
حقيقة فلسفية ، لأنه لم يقم عليه برهان صحيح .

ثانياً – في مبادىء القانون :

أ – تحول التغير الكمي الى تغير كيفي

والمثال المتداول هو الماء والحرارة فإن المـــاء اذا ارتفعت حرارة
(كميات الحرارة) إلى ان تتراكم وتبلغ درجة (١٠٠) ينقلب من حال
السيلان إلى حالة الغاز ، فتكون التغيرات (الكمية – الحرارة في المثال
قد ادت الى تغيرات نوعية (الحالة الغازية في المثال) .

ولكن تصوير المثـــال غير صحيح فانه مبني على اعتبار الحرارة شيئ
كمياً في الماء وهي في الحقيقة ليست كذلك ، بل هي كيفية ، فالتغير
الكيفي – الحرارة – أدى إلى تغير كيفي هو الحالة البخارية أو الغازية .

ونلاحظ ان هذا المثال بالاسلوب الذي يفرضه الماركسيون يحتوي على
التضايل فإذا افترضنا أن الحرارة – في الأُسلوب العلمي – ظاهرة كمية
تقاس بالدرجات . والبخار أو الغاز ظاهرة كمية تقاس بموازين الضغط
أو بعلاقات الذرات فهنا إذن كميتان – فزيادة كمية الحرارة أدت إلى

تغير كمي في الماء – أمّا إذا قلنا إن الحالة البخارية أو الغازية حالة كيفية لأن « كيفية » الماء في حسنا تتغير ، فان الحرارة أيضاً حالة كيفية لأن حالة إحساسنا بها تختلف عن كيفية إحساسنا بالبرودة .

فهنا إذن كيفيتان ، أدى تغير كيفية الحرارة إلى تغير كيفية المـــاء

– والماركسية تجافي الدقة العلمية لأجل أن تجعل مـــن المثال مطابقاً لدعواها فتنظر إلى الحرارة بأسلوب القياس العلمي ، وتنظر إلى الحالـــة البخارية أو الغازية على أساس حسي .

ب – الانتقال بالقفزة والدفعة :

إن الواقعية الإلهية لا تجادل في وجود التطور الدفعي في الطبيعة ولكنها لا تعتبر ذلك قانوناً كونياً شاملاً لأنه كما تشتمل الطبيعة عـــلى مظاهر للتطور الدفعي تشتمل كذلك على مظاهر للتطور التدريجي .

فكما نلاحظ أن الماء يتطور مـــن الحالة السائلة إلى الحالة البخارية أو الغازية دفعة ، نلاحظ أيضاً أن تطور الجرثومة الحية في البيضة إلى فرخ والفرخ إلى دجاجة إنما هو تطور تدريجي وليس تطوراً دفعياً . وكذلك الحال في تطور البذرة إلى شجرة فانه تطور تدريجي وليس تطوراً دفعياً .

ج – إن التطور ليس دائرياً ، وإنما هو تقدمي صاعد أبداً .

لا تنكر الواقعية الإلهية أن التطور في الطبيعة تكاملي وتقدمي ، ولكنها

تنكر أنه دائماً كذلك وأنه لا يكون دائرياً في حالة من الحالات بل تلاحظ الواقعية الإلهية أن التطور في كثير من الحالات يكون دائرياً .

ومن أبرز الأمثلة على ذلك مثال الماء الذي يتحول إلى بخار ليعود إلى ماء ، فالحركة التطورية هنا دائرية وليست تقدمية .

هذه الملاحظات على طريقة البرهان وعلى مبادىء القانون تكشف عن زيف قانون قفزات التطور .

وتبقى ملاحظات اضافية على مثال الماء .

١ — ان الحركة في الماء ليست ديالكتيكية ، لأنها — كما نعلم — ليست ناشئة عن تفاعل ذاتي في داخل الماء ، بل هي بواسطة الحرارة الخارجية ، وإذا كانت ظاهرة التبخر في الماء نموذجاً لما يحدث في الطبيعة والمجتمع فلا بد لنا من القول بأن كل الحركات التطورية الدفعية والتدريجية تحدث بواسطة عوامل خارجية ، وحينئذ لا يكون التطور حتمياً لأنه ناشىء من حركة ذاتية في داخل المادة إذ نلاحظ انه لا توجد حركة ذاتية في داخل المادة ، وإنما هي حركة تنشأ من عامل خارجي تتوقف الحركة التطورية على وجود العوامل الخارجية المواتية في الطبيعة والمجتمع على حد سواء .

٢ — ان القفزة التطورية في الماء لا تستوعبه دفعة واحدة ، وإنما تبخر الماء على دفعات لتستوعب الكمية كلها أو لا تستوعبها كلها — حسب توفر العوامل الخارجية للتبخر — وإذن، فلا وجه للقول بأن هذا القانون في الحياة الاجتماعية يقضي بقلب النظام الاجتماعي دفعة واحدة ولماذا لا

ال إن القانون يقضي بالتطور المرحلي الاصلاحي في المجتمع كما هو
الحال في الطبيعة ، فيتناول التطور قفزات جزئية تتناول المؤسسات التي
فرت لها الظروف الاجتماعية القاضية بحدوث انقلاب فيها ؟

٤ ـ الارتباط العام

قال ستالين :

« إن الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزية ـ لا يعتبر الطبيعة تراكماً عرضياً للأشياء ، أو حوادث بعضها منفصل عن بعض ، أو أحدها منعزل مستقل عن الآخر . بل يعتبر الطبيعة كلا واحداً متماسكاً ، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطاً عضوياً ، ويتعلق أحدها بالآخر ، ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة » . هذه هي دعوى الماركسية . وهي تريد أن تنسب الى نفسها فضيلة اكتشاف هذا القانون دون سواها من الفلسفات الميتافيزية .

ولكن الحقيقة على خلاف ذلك تماماً ، وقد تورط أئمة الماركسية ـ ماركس وانجاز وسواهما ـ في هذه الدعوى إما لجهلهم بموقف الميتافيزية ـ والواقعية الإلهية بوجه خاص ـ وإما بدافع من النية السيئة .

فان الواقعية الإلهية تؤمن بقانون الارتباط قبل أن يكون للديالكتيك في دنيا الفلسفة وجود ، بل ان قانون الارتباط العام في الواقعية الإلهية

ركن أساس لا يمكن تكوين نظرة متكاملـة عن الكون والحيـاة إلا من خلاله .

ولكن الواقعية الإلهية لا تبني موقفها من قانون الارتباط العـام على أساس الديالكتيك الذي تؤمن به الماركسية ــ والذي عرفت زيفه وبطلانه في بحث سابق . وانما تبني موقفها من هذا القانون على أساس مبدإ العلية الذي لا يمكن فهم الوجود إلا من خلاله ، وقد تقدم بحثـه في فصل سابق من هذه المقالات .

فالواقعية الإلهية ترفض مبدأ وجود الكون بالصدفة كما ترفض مبدأ وجود الكون نتيجة لضرورة ذاتية محتواة في داخل عناصره ، وإذا بطل هذان الاحتمالان تعين أن يكون العالم موجوداً نتيجة لنظام العلية المتسلسل إلى نهايته وهي العلة العليا والنهائية وهي الله سبحانه وتعالى .

فكل جزء من أجزاء الكون في الطبيعة والانسان يدخل في سلسلة من النتائج لغيره كما يدخل في سلسلة من الأسباب لغيره ، وإذن، فمن وجهة نظر الواقعية الإلهية،لا يمكن فهم شيء ما لم يربط بعلله وأسبابه وشروطه ، وبالاجمال جميع الظروف المؤثرة في وجوده وصيرورته .

وعلينا ان نعلق ــ قبل إنهاء هذا البحث ــ على كلمة ماركس الآنفة التي يقول فيها عن الأشياء والحوادث : (.. ويتعلق أحدها بالآخر ، ويكون بعضها شرطاً لبعض بصورة متقابلة) .

إن الواقعية الإلهية ترفض فهم الارتباط العام على هذا الأساس ، فان قانون الارتباط على ضوء هذه العبارة ــ يكون دائرياً ، أي أن العنصرين

المترابطين أحدهما سبب في وجود الآخر ومسبب عنه في الوقت نفسه ، وهذا مستحيل لأنه يفترض وجود الشيء وعدمه ، في آن واحد وهو باطل لانه مستحيل . بل إن نظام العلية يعمل أما بصورة أفقية أو بصورة عمودية ، ومجموع العلل والأسباب في الكون يتجه اتجاها عمودياً ينتهي في الآخر إلى العلة الاولى والعليا وهي الله تعالى فما يكون سبباً لوجود شيء أو حالة لا يكون مسبباً عن ذلك الشيء أو تلك الحالة وإلا لكان الـــدور الباطل المستحيل(*) .

• • •

رَبّنا لا تؤاخِذْنا إنْ نَسِينا أوْ أخطأنا ،
رَبَّنا ولا تحمِل علينا إصراً كما حَمَلته على
الذين من قبلنا ، رَبَّنا ولا تُحمِّلنا ما لا
طاقة لنا به . واعفُ عنّا ، واغفر لنا ،
وارحمنا ، أنت مولانا فانصرنا على القوم
الكافرين .

والحمد لله رب العالمين

(*) اعتمدنا في معظم الافكار الواردة في هذا الفصل على كتاب فلسفتنا السيد ـ الصدر ، ويحسن بمن يريد التوسع في الأبحاث المتعلقة بالركائز الاسس في الماركسية ان يرجع إلى الكتاب المذكور .

كشاف المقالات الاسلامية

(في مجلة المستقبل العربي (١/٥/١٩٧٨-١/٥/١٩٨٦)

إعداد وتقديم: قيس خزعل جواد

بداية نجد ضرورة ذكر بعض المحددات التوضيحية التي حكمت هذه الفهرسة.

أولاً: إن ما نعنيه بالمقالات الاسلامية ليس هو بالضرورة كما يفهم من اللفظ بأن هذه المقالات اسلامية الاتجاه، فقد تكون غير ذلك تماماً، ذلك إن اختيارها تم بشروط محددة بالذات وهي انها تطرقت او ناقشت أوعرضت افكاراً وقضايا اسلامية، وبذلك نكون قد فهرسنا المقال الاسلامي بالفعل كما فهرسنا للمقال الذي استخدم مادة فكرية اسلامية من اي موقع كان.

ثانياً: تضمنت الفهرسة مقالات ومراجعات كتب، وندوات خاصة بالمستقبل العربي، وتقارير عن ندوات عربية ودولية نشرت في مجلة المستقبل العربي، رتبت هذه المقالات حسب المؤلفين ووفق الحروف الهجائية.

وتجدر الاشارة هنا الى ان مجلة «المستقبل العربي» التي نقدم كشفاً بالمقالات الاسلامية الواردة فيها هي مجلة «قومية عربية ناصرية» صُنفت في بداية صدورها عام ١٩٧٨ على كونها «علمانية الاتجاه»، وهي لم تخف ذلك في اعدادها الاولى حيث نشرت: العروبة والعلمانية، الحداثة في الوطن العربي، الطائفية الدينية، عروبة الاسلام... الى أخره، لكن الصعود الاسلامي الذي شهدته المنطقة العربية عام ١٩٧٩، والمراجعة الفكرية التي اجراها كثير من المثقفين العرب قد انعكس على صفحات المجلة حيث نوقشت مخاطر تغريب الوعي والمجتمع العربي، وضرورة تحديد الهوية الثقافية للامة العربية. ونشرت في هذه المرحلة بالذات مقالات مثل: تأصيل الحضارة العربية الاسلامية؛ التراث ضرورة للمعمار العربي؛ الاصالة والمعاصرة؛ الاسلام والمسيحية؛ تلت هذه المرحلة اعتباراً من العدد ٢٠ مراجعة اخرى تتكلك بوسائل المعرفة العربية، وتميزت بالعداء للتحليلات والقياسات العربية فنشرت المجلة مقال لطلال اسد عن منشأ الدولة الاسلامية. خلاف مع التحليلات العربية، كما نشرت ماري انقر «الرأي العام العربي وتقنيات القياس العربية» كما نشر منير شفيق مقال «مجتمعان تحت سقف واحد».

كل هذه التوجهات الجديدة هيأت الارض حصة لمؤتمر عقده المشرفون على المجلة عن «القومية العربية والاسلام»، وفيه تحاور للمرة الاولى قرابة المائة مفكر: قومي، ماركسي، ليبرالي، اسلامي، على اعدة جديدة، اعترفوا فيها جميعاً عن رغبة أو عن تسليم بالامر الواقع، باقتناع أو على مضض بأن الاسلام هوية الأمة العربية، ولا حياة دون هذه الهوية، ومنذاك بدأت المجلة تفسح المجال لمزيد من المقالات التي تناقش قضايا اسلامية مثل: النهضة وحركات الاصلاح، الاسلام والاقلية الدينية، من المسيحيين العرب، الفكر الاستعماري والاحياء الاسلامي، التضامن الاسلامي، هوية الوطن العربي الاسلامية، المدينة والتراث الاسلامي، والشورى والديمقراطية.

تلك ملاحظات بسيطة لمسيرة ثمان سنوات من عمر المجلة، وطياً كشفاً لما تنشر فيها من مقالات اسلامية..

- ابراهيم حليمة وعبد الله التمري: الاستفادة من القدرات الكامنة لدى المسنين برعاية الطفولة في الوطن العربي العدد ٦٧ .ص ٤٩-٦٢.
- ابو خلدون ساطع الحصري: بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية العدد ٧٣ ص ٧٣-٨٤.
- احسان عباس: الحياة العمرانية والثقافية في فلسطين في القرن ١٧ العدد ٦ .ص ١٣٣ - ١٤٧
——— وآخرون في ندوة المستقبل العربي حول الاسلام والنهضة القومية العدد ٢٢ ص ١٣٢ - ١٤٣
——— الاصالة في الثقافة القومية المعاصرة العدد ٢٥ ص ٦ - ١٩
- احمد صدقي الدجاني مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام العدد ٢٤ ص ٦٢ - ٧٠.
——— تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث العدد ٦٣ ص ١٣٤ - ١٤٥
——— الفكر العربي والتعبير في المجتمع العربي العدد ٦٩ ص ٨١ - ١٠٤
- احمد كمال ابو المجد: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة العدد ٧١ ص ٢٨ - ٤٧.
- احمد الامين البشير: العلاقة بين السياسة والدين في السودان العدد ٧٧ ص ١٠٤ - ١٢٥.
٦ - احمد مجدي حجازي المثقف العربي والالتزام الايديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي العدد ٨١ .ص ٤ - ٢١
٨ اسماعيل سراج الدين: تقرير عن ندوة الحداثة والتراث، تأثير التنمية في العمارة والتخطيط العمراني. العدد ٥٥ ص ١٧٢ - ١٧٧.
٩ - اسماعيل سرور شلتس: الاسلام والتنمية، الدين والتغير الاجتماعي والسياسي. مراجعة كتاب حول سوسيتو العدد ٥٧ .ص ١٣٩ - ١٤٣.

ـــــــــ : العلاقات الخارجية في عصر النبوة والدولة الاسلامية الاولى. العدد ٦٦ .ص ٢٧ - ٤٧.
١٠ - اسماعيل صبري عبد الله. الامة العربية؛ الحقيقة العلمية في مواجهة الغلط والخلط. العدد ٨٢ .ص ٤ - ١٩.
١١ - البير زكي اسكندر: تقييم الطب العربي الاسلامي في العصر الوسيط واثره في الحضارة الاوروبية . العدد ٦٧ .ص ٣٦ - ٤٨.
١٢ - الحبيب الجنحاني: الثقافة العربية المعاصرة ومصير الوطن العربي. العدد ١٠ .ص ٢٥ - ٣٢.
ـــــــــ : وآخرون في ندوة المستقبل العربي حول: التاريخ العربي؛ كيف نقرأه؟ كيف نكتبه؟. العدد ٢٥ .ص ١٣٢ - ١٤٨.
١٣ - الطاهر لبيب: تعقيب على بحث د. كمال ابو المجد «القومية العربية والاسلام؛ نحو صيغة جديدة للعلاقة». العدد ٢٦ ص ١١٧ - ١١٨.
١٤ - السيد يسين. تقرير عن ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي». العدد ٦٩ .ص ٨٩ - ١٠٤.
١٥ - أمين هويدي: صراع القوى الخارجية ضد مشروعنا (الاسباب واسلوب المواجهة). العدد ٢٤ .ص ١٠٤ - ١٢٣
١٦ - انطوان زحلان: تقرير عن ندوة «تأثير الحضارة العربية الاسلامية على العلوم والتكنولوجيا في اوروبا». العدد ٦١ .ص ١٤٠ - ١٤٣.
١٧ - انطوان نصري مسرة: علم السياسة في لبنان بين الاصالة والتعريب. العدد ٨٠ ص ٤٩ - ٦٤.
١٨ - ابيانكا ماريا ارتشيا أموريتي وآخرون في ندوة المستقبل العربي حول «حوار عربي اوروبي حول المرأة». العدد ٤ .ص ١٦٥ - ١٧٦.
١٩ - تركي رابح: حول الحركة الوطنية في الجزائر، الصراع بين جمعية العلماء وحكومة الاحتلال(١٩٣٣ - ١٩٣٩). العدد ٤٧ .ص ٥٣ - ٦٥
ـــــــــ : أضواء على سياسة تعريب التعليم والادارة والمحيط الاجتماعي في الجزائر(١٩٦٢ - ١٩٧٨). العدد ٥٧ ص ٨٤ - ١٠٣.
٢٠ - جلال السيد. نهضة مصر؛ تكون الفكر والايديولوجية ١٨٠٥ - ١٨٩٢ مراجعة كتاب انور عبد الملك. العدد ٦٤ ص ١٩٠ - ١٩٤
٢١ - جلال أحمد أمين: التراث والتنمية العربية. العدد ٧١ .ص ٤ - ٢٢.
٢٢ - جهاد الترك: الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ - ١٩٣٩ مراجعة كتاب مروان بحيري وآخرون. العدد ٦٠ .ص ١٥٤ - ١٦٤.
٢٣ - جوزيف مغيزل: الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية. العدد ٢٦ .ص ٨٣ - ١٠١.
٢٤ - حامد فؤاد: تأصيل الحضارة العربية الاسلامية. العدد ١٩ .ص ٩٢ - ١٠٥.
٢٥ - حسن حنفي: الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية. العدد ٥ .ص ١٣٠ - ١٣٩.
ـــــــــ : الاصالة والمعاصرة. العدد ٢٩ .ص ١٣٠ - ١٣٩.
ـــــــــ : الفلسفة العربية والمجتمع العربي المعاصر: موقفنا الحضاري. العدد ٧٦ .ص ٦٦ - ٩١.

٢٦ ـ حسن احمد يوسف: التعريب في الاقطار العربية ذات الاوضاع الثقافية الخاصة. العدد ٣٩ .ص ١١٤ ـ ١٢٦.
٢٧ ـ حسن الترابي: الشورى والديمقراطية اشكالات المصطلح والمفهوم. العدد ٧٥ .ص ٤ ـ ٢٢.
٢٨ ـ حيدر ابراهيم علي: علم الاجتماع والصراع الايديولوجي في المجتمع العربي العدد ٧٨ ص ٤ ـ ٢٧.
٢٩ ـ حاجي القشطيني: الجذور للسلطوية العربية العدد ٦ ص ١٨٦ ـ ١٩٨.
٣٠ ـ حمود حسن النقيب: بناء المجتمع العربي؛ بعض الفروض البحثية العدد ٧٩ .ص ٤ ـ ٤١.
٣١ ـ خيرية قاسمية: تقرير عن المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام. العدد ٦ .ص ١٦١ ـ ١٦٣.
ـــــــ : تقرير عن المؤتمر الثالث لتاريخ بلاد الشام. العدد ١٥ ص ١١١ ـ ١١٧
٣٢ ـ رفعة الجادرجي التراث ضرورة عند تطوير المعمار العربي العدد ٢٥ .ص ٢٠ ـ ٢٩
٣٣ ـ رشدي راشد. الممارسات الثقافية وانبثاق المعارف العلمية الجديدة؛ امثلة من الوطن العربي العدد ٦٨ .ص ٢٤ ـ ٢٩.
ـــــــ تصور الجبر عند الخوارزمي. العدد ٧٤ ص ١١٥ ـ ١٢٦.
ـــــــ : تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي العدد ٨١ .ص ٣٢ ـ ٤٦.
٣٤ ـ رؤوف عباس حامد: الدراسات العربية في اليابان. العدد ٣٣ ص ٥١ ـ ٦٠.
ـــــــ الحروب الصليبية من وجهة نظر العرب، مراجعة كتاب أمين معلوف العدد ٧٨ .ص ١٦٧ ـ ١٧٣.
٣٥ ـ زينب رضوان وقفة مع بيانكا ماريا سكارتشيا أموريتي في حوارها حول المرأة المسلمة العدد ٦ .ص ١٨٣ ـ ١٨٥.
٣٦ ـ سعد الدين ابراهيم: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر العدد ٧١ .ص ٤٨ ـ ٨٩.
٣٧ ـ سعيد بنسعيد: المثقف الحربي وتحديث الدولة؛ بداية السلفية الجديدة في المغرب. العدد ٥٨ .ص ٢٧ ـ ٣٨.
ـــــــ : ندوة الفلسفة في عالمنا العربي اليوم. العدد ٦٨ .ص ١٤٨ ـ ١٥٢.
٣٨ ـ سمر الدملوجي: ابحاث من ندوة المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الاسلامي العدد ٥٤ .ص ١٥٣ ـ ١٦٢
٣٩ ـ سمير امين: اصول الازدواجية في الثقافة المصرية؛ تأملات في نشأة الرأسمالية في مصر في القرنين الثامن والتاسع عشر. العدد ٧٣ ص ٧٣ ـ ٨٤.
٤٠ ـ سمير فريد: عمر المختار؛ حدث مهم في السينما العربية. العدد ٤٨ .ص ٦٦ ـ ٧٥.
٤١ ـ سمير كرم: تعقيب على بحث حوريف، معرل عن الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية. العدد ٢٦ .ص ١٠٢ ـ ١٠٨.
٤٢ ـ صالح احمد العلي: الشعور القومي عبر التاريخ: مقومات القومية العربية ومظاهرها في التاريخ. العدد ٨١ .ص ٨٥ ـ ١١١
٤٣ ـ صلاح عيسى: المسألة الثيوقراطية في المطورين الطبقي والقومي. العدد ١ .ص ٥٧ ـ ٦٧.
٤٤ ـ طارق البشري: مصر في اطار الحركة العربية. العدد ٢ .ص ١٠ ـ ٢١.

ـــــــ : الاطار التاريخي الحديث لموضوع الاقباط والوحدة العربية. العدد ٣٠ .ص ٨٣ - ٩١.

ـــــــ بحث بين الموروث والوافد. العدد ٥٨ .ص ١٢٧ - ١٣٩.

ـــــــ : المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي. العدد ٧١ .ص ٩٠ - ١١٤.

٤٥ - طريف الخالدي - الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي(١٨٦٠ - ١٩٢٠) مراجعة كتاب وجيه كوثراني. العدد ٦ .ص ١٦١ - ١٦٣.

٤٦ - طلال اسد - منشأ الدولة العربية الاسلامية وتطورها (خلاف مع التحليلات العربية). العدد ٢٢ .ص ١١٦ - ١٣١.

٤٧ - عادل جاسم البياتي الشعر بمثال الوحدة في صدر الاسلام العدد ٧ .ص ٣٧ - ٥٦.

٤٨ - عادل حسين: تقرير عن «ندوة القومية العربية والاسلام». العدد ٢٤ .ص ١٣٤ - ١٤٠

٤٩ - عبد الباسط عبد المعطي في استشراق مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، بيان في التمرد والالتزام العدد ٨٢ ص ٢٠ - ٣٦.

٥٠ - عبد الباقي الهرماسي وآخرون في ندوة المستقبل العربي: الوعي القومي في المغرب العربي. العدد ٧٦ ص ١٢٦ - ١٤٤.

٥١ - عبد الصالح العثيمين: الحركة الوهابية ومحاولة توحيد جزيرة العرب. العدد ٢٩ .ص ١٣٠ - ١٣٩.

٥٢ - عبد العاطي محمد احمد: السمات القومية للاتجاه الاسلامي التجديدي. العدد ٥ .ص ٣٢ - ٤٥

٥٣ - عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي العدد ٩ .ص ٦٠ - ٧٦

ـــــــ : حول التكوين التاريخي للامة العربية العدد ١١ .ص ٣٧ - ٤٢.

ـــــــ : الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب. العدد ٢٤ .ص ٦٢ - ٧٠

ـــــــ . ابن خلدون والعرب (مفهوم الامة العربية). العدد ٦١ .ص ٤ - ١٥

٥٤ - عبد العزيز الدولاتي. المدينة العربية بين الاصالة والمعاصرة. العدد ١٣ .ص ١٩ - ٢٩

٥٥ - عبد الحميد فريد تقرير عن «الندوة العالمية الثالثة -تركيا والعرب». العدد ٤٥ .ص ١٥٨ - ١٦٩

٥٦ - عبد الله النعيمي. البعد السياسي لقضية اللغة العربية. العدد ٦٨ ص ٥٧ - ٦٥.

٥٧ - عبد الله عبد الدايم المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة. العدد ٧١ .ص ٤ - ٢٧.

٥٨ - عبد الملك عودة: التضامن الاسلامي في عالم متغير العدد المشترك رقم ٤٢-٤٣-٤٤ ص ٦١ - ٧٣

٥٩ - عبد النبي اصطيف: نحن والاستشراق، ملاحظات نحو مواجهة ايجابية. العدد ٥٦ .ص ٢٠ - ٣٩

٦٠ - عزيز العظمة: تعقيب على مقالة حسن حنفي «الاصالة والمعاصرة». العدد ٢٩ ص ١٤٠ - ١٤٣.

٦١ - عشاري احمد محمود: الوضع اللغوي والتعريب في موريتانيا العدد ٥١ .ص ١٠٥ - ١٠٩

٦٢ - عفيف البوني: عروبة الجزائر عبر التاريخ مراجعة كتاب عثمان سعدي. العدد ٦١ ص ١٣١ - ١٣٣.

٦٤ - علي السيد: التوطن العربي؛ تاريخه ودلالاته. العدد ١٤ .ص ٩٩ - ١٠٧.

٦٥ - علي محافظة: وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣. مراجعة كتاب وجيه كوثراني. العدد ٢٢ ص ١٤٤ - ١٤٨.

ـــــــ : الكوابح الاجتماعية للحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨ - ١٩٣٦. العدد ٣٤ .ص ٢١ - ٣٦.

ـــــــ : النشأة التاريخية للجامعة العربية. العدد ٤١ .ص ٦٥ - ٨٤.

٦٦ - علي عيسى عثمان: الاعتراف بالانسان هو الاصل في حقوق الانسان؛ الاسلام والديمقراطية العدد ٦٨ .ص ٣٠ - ٤٦

٦٧ - عماد احمد الجواهري: حيازة الاراضي والتطورات السياسية في اقطار المشرق العربي. العدد ٤٨ .ص ١٠٨ - ١١٩

٦٨ - عبد السلام رؤوف. الجمعيات العربية وفكرها القومي؛ ملامح الوعي القومي عند العرب. العدد ٨١ .ص ١١٢ - ١٣٨.

٦٩ - عوني فرسخ حول التاريخ والهوية في الوطن العربي؛ القسم الاول . العدد ٤٩ .ص ٢٨ - ٤٣ الثاني العدد ٥٠ .ص ٤١ - ٥٣.

ـــــــ : حول التاريخ والهوية في الوطن العربي، القسم الثالث. . العدد . حول التاريخ والهوية في الوطن العربي، القسم ٥١ .ص ٢٤ - ٥٣.

٧٠ - غسان سلامة عصب الاستشراق. العدد ٢٣ .ص ٤ - ٢٢.

ـــــــ . تقرير عن المقاومة الافغانية. العدد ٣٦ .ص ١١٤ - ١٤٨.

٧١ - مقابلة مع د. سعيد سعيد حول «بين الاتصال والانقطاع في تاريخ الفكر العدد ٤١ ص ١٤٣ - ١٤٧

٧٢ - فكتور سحاب من يحمي المسيحيين العرب؟. العدد ٣٠ .ص ١٢٣ - ١٤٢

٧٣ - فؤاد زكريا: الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر العدد ٧٦ .ص ٩٢ - ١١٤.

٧٤ - قيس جرعل جواد تقرير عن «ندوة المجتمع العربي الى اين؟» العدد ٧٢ .ص ١٥٤ - ١٥٩

ـــــــ . تقرير عن «الندوة الدولية حول أوضاع العمال المهاجرين والمتقفين العرب في اوروبا» العدد ٧٩ ص ١٥٢ - ١٦٠

٧٥ - كمال ابو المجد. القومية العربية والاسلام؛ نحو صيغة جديدة للعلاقة. العدد ٢٦ .ص ١٠٩ - ١١٧.

٧٦ - كمال سليمان الصليبي: طبيعة الاقليات في المشرق العربي. العدد ٤٦ ص ٣٦ - ٤٢

٧٧ - كمال عبد اللطيف: مشروع النقد في قراءة التراث. . العدد ٨٦ ص ٢٥ - ٣٢.

٧٨ - ماجد فخري الانسانية والحداثة في الوطن العربي اليوم. العدد ٢ ص ٨٦ - ٩٢

ـــــــ مواجهة العرب للفلسفة؛ الترجمة والابداع والاستمرار. العدد ٥٨ ص ٧٠ - ٧٧.

ـــــــ : الفلسفة كمسعى انساني. العدد ٧٦ .ص ١١٥ - ١٢٥.

٧٩ - مارلين نصر: القومية والدين في فكر عبد الناصر. العدد ٢٤ .ص ٩٧ - ١٠٣.

٨٠ - ماري اشقر: الرأي العام العربي وتقنيات القياس العربية. العدد ٣٨ ص ١٩ - ٣٢.

٨١ - مازن البندق: الرؤية الواحدة للمستقبل العربي في بداية القرن . العدد ٢ .ص ٤٠ - ٥٠.

٨٢ - محمد احمد خلف الله: عروبة الاسلام. العدد ٢ .ص ٢٩ - ٣٩.

ـــــــ . العروبة والعلمانية. العدد ٥ .ص ٤٦ - ٥٤.

ـــــــ : الجذور التاريخية للعلاقات بين العرب والافارقة. العدد ١٠ ص ٥٠ - ٥٩.

ـــــــ : العروبة بين يدي نابليون بونابرت ومحمد علي. العدد ١٣ .ص ١٣٤ - ١٣٨.

ــــــــ :عبد العزيز الاهواني: افكار ومواقف. العدد ١٥ .ص ١١١ ـ ١١٧

ــــــــ التراث والتجديد. العدد ٢٨ .ص ١٣٨ ـ ١٤١

٨٣ ـ محمد المحي الصيادي: من ملامح التطور الفكري في المغرب العربي العدد ١٢ .ص ٦ ـ ٢٩.

٨٤ ـ محمد الميلي. الجزائر والمسألة الثقافية، مدخل تاريخي العدد ٤١ ص ٥٢ ـ ٦٤.

ــــــــ • الجزائر والمسألة الثقافية؛ قدر الموقع ومتاعبه العدد المشترك ٤٢-٤٣-٤٤- ص ١١١ ـ ١٢٣

ــــــــ : الجزائر والمسألة الثقافية؛ التناقضات الثقافية (الجذور) العدد ٤٥ .ص ٣٦ ـ ٤٨

ــــــــ • الجزائر والمسألة الثقافية، صراعات البحث عن الذات الثقافية العدد ٤٦ ص ٥٤ ـ ٦٤

٨٥ ـ محمد بشوش. الوعي القومي في الاوساط الجامعية في المغرب العربي، مثال تونس العدد ٨٠ ص ٢٢ ـ ٤٨

٨٦ ـ محمد حلوب فرحان حول ريادة الكندي للفكر الفلسفي العربي• مشروع قراءة جديدة العدد ٦٥ ص ١٦ ـ ٣٨.

٨٧ ـ محمد زنيبر. دور الثقافة في بناء المغرب الكبير العدد ٧٩ .ص ٤٢ ـ ٦٧

٨٨ ـ محمد عابد الجابري. اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. العدد ٦٩ .ص ٥٤ ـ ٨٠.

ــــــــ . التراث ومشكل المنهج العدد ٨٣ .ص ٤ ـ ١٤.

ــــــــ . يقظة الوعي العروبي في المغرب العدد ٨٧ ص ٤ ـ ٣٢

٨٩ ـ محمد عبد الباقي الهرماسي. الخصائص المؤسسية والايديولوجية للبناء السياسي العدد ٨٤ ص ١٦ ـ ٢٨

٩٠ ـ محمد عمارة الاسلام والثورة الاجتماعية. العدد ١ .ص ٤٢ ـ ٥٦.

ــــــــ • وجهاً لوجه، الطائفية الدينية والوحدة القومية العدد ٣ ص ٩٨ ـ ١٠٨

ــــــــ : الجامعة العربية . والجامعة الاسلامية. العدد ٢٤ .ص ٧١ ـ ٩٦

ــــــــ • حول الموروث والوافد العدد ٦٤ ص ١٧٣ ـ ١٨١

٩١ ـ محمد عزيز الحبابي• الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون. العدد ٥٦ ص ٤٠ ـ ٤٨.

٩٢ ـ محمود الدوادي• الوطن العربي بين التوترات وامكانيات الانفراج العدد ٨٢ ص ١٣٣ ـ ١٣٨.

٩٣ ـ محمود زايد: تعريب الشمال الافريقي. العدد ٢ ص ٢٢ ـ ٢٨.

ــــــــ . الخلافة الاسلامية ونشأة الاحزاب الاسلامية مراجعة كتاب محمد عمارة. العدد ٣ .ص ١٨٧ ـ ١٩٠

٩٤ ـ محمود علي الداود: العلاقات العربية ـ التركية والعوامل المؤثرة فيها. العدد ٤٥ .ص ٦٢ ـ ٧٩.

٩٥ ـ محيي الدين صابر الابعاد الحضارية الاستراتيجية للعمل العربي المشترك العدد ١٤ ص ٢٢ ـ ٣١

ــــــــ • قضايا نشر اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية في الخارج العدد ٥٠ ص ٤١ ـ ٥٣

٩٦ ـ مجدي حماد• ندوة الصحوة الاسلامية. العدد ٧٣ .ص ١٧٦ ـ ١٩١.

٩٧ ـ مروان بحيري: الفكر الاستعماري والاحياء الاسلامي عام ١٩٠٠. العدد ٤٠ .ص ٣٠ ـ ٤٣.

٩٨ ـ مسعود ضاهر: تقرير حول «ندوة التراث الاجتماعي للعرب. العدد ٨١ .ص ١٨٣ ـ ١٨٩.

٩٠ ـ مصطفى الفيلالي. مفهوم المغرب العربي ـ تطوره تصوراً وممارسة وعلاقته بالوعي القومي. العدد ٧٧ . ص ٨٨ ـ ١٠٣.

١٠٠ ـ مصطفى عبد القادر النجار. فكر الثورة العربية لعام ١٩١٦ واستقلال العرب. العدد ٨ ص ١٣٩ ـ ١٤١.

١٠١ ـ منى زيادة. العالم الاسلامي وقضاياه التاريخية مراجعة كتاب بيانكا ماريا سكارسيا. العدد ٨١ ص ١١٠ ـ ٨٣.

١٠٢ ـ منير شفيق. نظرات مستقبلية في تطور الاتجاهات الوحدوية في الوطن العربي. العدد ١١ ص ٥٨ ـ ٧١

ـــــــ مجتمعان تحت سقف واحد. العدد ٢١ ص ١٠٠ ـ ١١١.

١٠٣ ـ ناجي علوش. رواد الحركة القومية العربية، صلاح الدين القاسمي ١٨٨٧ ـ ١٩١٦. العدد ٦٨ . ص ٤٧ ـ ٥٦

ـــــــ مختارات من الفكر القومي العربي الحديث: صلاح الدين القاسمي. العدد ٧٧ . ص ١٣٧ ـ ١٤٦.

ـــــــ مختارات من الفكر القومي العربي الحديث: عبد الغني العريسي ١٨٩٠ ـ ١٩١٦. العدد ٨٠ . ص ١٣٠ ـ ١٤٢.

١٠٤ ـ ناصيف نصار. التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. مراجعة كتاب السيد يسين وآخرون. العدد ٨٤ ص ١٦١ ـ ١٦٨

١٠٥ ـ نجدة فتحي صفوة. موقف تركيا من قضية فلسطين. العدد ٤٥ ص ٨٥ ـ ١٠٠

١٠٦ ـ نبيل عبد الفتاح. الاسلام والاقلية الدينية في مصر. العدد ٣٠ . ص ٩٢ ـ ١١٣.

١٠٧ ـ نبيه الاصفهاني. تطور الحركة السياسية في منطقة المغرب العربي. العدد ١٤ ص ٨٢ ـ ٩٨.

١٠٨ ـ نيفين مصطفى. اشكالية التراث والعلوم السياسية. العدد ٨٤ . ص ٤ ـ ١٥

١٠٩ ـ هشام جعيط. النهضة وحركات الاصلاح ومفهوم الثورة في العالم الاسلامي الحديث. العدد ٣٨ ص ٤ ـ ١٨.

١١٠ ـ وجيه كوثراني. حوار مع الدكتور علي محافظة حول نقده. العدد ٢٦ . ص ١١٩ ـ ١٢٤.

١١١ ـ وليد قزيها. تقرير حول «ندوة الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩ الابعاد غير المكتشفة». العدد ٩ . ص ١٦٥ ـ ١٦٩

١١٢ ـ وميض نظمي: ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكرة القومية العربية. العدد ٥٢ . ص ٦٩ ـ ٩٠.

ـــــــ شيعة العراق وقضية القومية العربية، الدور التاريخي قبيل الاستقلال. العدد المشترك ٤٢-٤٣-٤٤- ص ٧٤ ـ ١٠٠.

قسيمة إشتراك ـ طلب ارسال

الاسم .... المهنة ....

العنوان ....

.... الهاتف ....

□ أرغب الاشتراك في ....

□ أرغب الحصول على ....

□ مقابل صك بالفرنك الفرنسي لأمر C E D I

□ مقابل تحويل مصرفي لأمر C E D I للحساب المصرفي رقم 00020018663 الى المصرف التالي:

SOCIETE GENERALE, 7 RUE GAMBETTA,

42700 FIRMINY CEDEX, FRANCE

التوقيع

اسعار[1] مشورات مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي (بالفرنك الفرنسي)

المادة	العدد الواحد	الاشتراكات[2]	
		الافراد	المؤسسات
الملتقى باللغات الاوروبية والعربية	٦٥	٢٤٠	٤٠٠
الملتقى باللغات الاوروبية فقط	٣٥	١٤٠	٢٢٠
الملتقى باللغة العربية فقط	٢٥	١٠٠	٢٠٠
الكاشف[3]		١٠٠	٢٠٠

١) عدا اجرة البريد

٢) اربعة اعداد سنوياً

٣) نشرة شهرية باللغة العربية للمشتركين فقط، تحلل أهم الاحداث التي لها علاقة بالعالم الاسلامي (تصدر اعتباراً من شهر حزيران/يونيو ١٩٨٧)

DEMANDE D'ABONNEMENT - BON DE COMMANDE

NOM ... . PROFESSION
ADRESSE . . . .
. .. . TEL . .
☐Désir m'abonner à ....
☐Désir reçevoir . . ..
☐Vous recevez un chèque à l'ordre de C E D I
☐J'ai envoyé un virement bancaire à l'ordre de C E D.I ,Compte N°00020018663, à l'adresse suivante S G 7 rue Gambetta, 42702 Firminy Cédex, France.

Signature

Tarifs(F.F.)[1] des publications éditées par C.E.D.I.

Désignation	**P U**	**Abonnements[2]**	
		Individuel	**Etablissement**
Al Muntaka I [3]	*65*	*240*	*400*
Al Muntaka II [4]	*35*	*140*	*220*
Al Muntaka III [5]	*25*	*100*	*200*
Al Kashif [6]		*100*	*200*

---

1)Port non compris
2)4 numéros par an
3)Langues européennes et arabe
4)Langues europeennes
5)Langue arabe
6)Menseul par abonnement seulment un bullitn ,en arabe d'analyse des principaux évenements touchant le monde musulman (A paraître a partir de juin 1987)

86- QAZZIHA Walid Rapport sur le collogue la vie culturelle du Machreq 1890 1939 N 9 p 176-169

87- RACHID, Rouchdi Les pratiques culturelles et la genese des ... nouvelles exemples du monde arabe N 68 p 24-29

.. La conception de l Algebre chez Al Khawarizmi N 7... p 11...-12...

.. Histoire de la science et de l apport scientifique dans le monde arabe N ...

88- RADWAN Zaynab Dialogue avec Bianca Maria Amoretti sur la femme musulmane ... p 18...-185

89- RABEH Turki 'Sur le mouvement national algerien la lutte entre l association des ulemas et le gouvernement de l occupation 1933-1939 N° 47 p 53-65

Lumières sur la politique d'arabisation de l'enseignement de l administration, et du milieu social en Algerie (1962-1978) N° 57 p 84-103

90- RA OUF Imad Abde salam Les societes secretes arabes et leur ... conscience nationaliste chez les Arabes N 81 p 112-13...

91- SABIR, Mohjeddin Les aspects civilisationnels strategique de l action arabe ... N ... p 22-31

92- SAFWAH, Najdat Fathi Position de la Turquie sur la Palestine N° 45 p 85-100

93- SAHAB, Victor Qui protege les Chretiens Arabes N° 30 p 123-142

94- SALAMEH, Ghassan Le fond de l'orientalisme N° 23 p 4-22

Rapport sur la resistance afghane N° 36 p 114-148

95- SALIBY, Kamal Nature des minorites dans le Machreq Arabe N° 4... p 36-42

96- AL SAYYADI, Mohammad Al Munji Aspects de l'evolution de la pensee au Maghreb arabe N 12 p 6-29

97- AL SAYYID Jalal La renaissance de l'Egypte genese de la Pensee et de l Ideologie 1805-1892 revue du livre de Anwar Abdel Malek Malek N° 64 p 190-194

98- AL SAYYID 'Ali Le peuple,ent arabe, son histoire et ses significations N° 14 p 99-107

99- SERAJEDDIN, Isma'il Rapport sur le collogue tradition et modernisme influence de la croissance sur l urbanisme et la planification urbaine N° 55 p 172-177

100- TAHIR 'Alâ' Principes strategiques arabes revue du livre de Jean Paul Charnay N 82 p 13...-149

101- TURABI Hasan Chawra et democratie problematiques du concept et du ... N 75 p ...-22

102- TURK Jihad La vie culturelle au Machreq 1890-1939 revue du livre N ...

103- YASSIN Alsayyid Rapport sur le collogue tradition et defis de modernisme ... arabe N° 69 p 81-104

104- YUSSUF, Hasan Ahmad Arabisation dans les pays arabes situation ... speciales N 39 p 114-126

105- ZAHLAN Antoine Rapport sur le collogue influence de la civilisation arabo-musulmane sur les sciences et technologies en Europe N 61 p 140-142

106- ZAKARIYA Fouad La philosophie et la religion dans la societe arabe contemporaine N° 76 p 92-114

107- ZAYID Mohamoud Arabisation du nord africain N° 2 p 22-28

. Le Califat islamique et la naissance des partis islamiques. Revue du livre de Mohammad Amara N° 3 p 187-180

108- ZIYADEH, Ma n Le monde islamique et ses problemes historiques- revue du livre de Bianca Maria Scarsia N° 81 p 176-182

109- ZNAYBIR, Mohammad Le rôle de la culture dans l'édification du grand Maghreb N° 79 p 42-67

63- AL JANHANI, Al Habib· La culture arabe contemporaine et le devoir du monde arabe. N° 10 p.25-32.

... (et autres): Collogue sur l'Histoire arabe, comment la lire et l'écrire?. N° 25 p.132-148

64- JAWAD, Qays Khaz'al Rapport sur le collogue, 'la société arabe vers où?' N° 72 p 154-159

65- AL JAWAHIRI, Imad Ahmad La propriété des terres et les developpements politiques dans les pays de l'Orient arabe N° 48 p 108-119

66- KAWTHARANI, Wajih Dialogue avec Al Mahafzah sur sa critique N° 26 p 119-124

67- KHALAFALLAH, Mohammad Ahmad L'Arabite de l'Islam N° 2 p 29-39.

.. Arabisme et laïcisme N° 5 p 46-54

.. Racines historiques des relation entre Arabes et Africains. N° 10 p 50-59

Arabisme entre Napoléon et Moh Ali N° 13 p 134-138

.. Abdel Aziz Ahwani, ses idées et positions N° 15 p 111-117

.. Tradition et renouveau. N° 28 p 138-141

68- KHALIDI, Tarif revue du livre de Kawtharani 'Les tendances sociales et politques dans la montagne libanaise et le Machreq entre 1860 et 1920 N° 6 p 161-163.

69- LABIB, Altahir commentaire de l'article de AboulMagd; 'Nationalisme Arabe et Islam' N° 26 p 117-118.

70- MAHAFZAH, 'Ali Les documents du 1er congrès arabe de 1913-revue de livre de Kawtharani N° 22. p.144-148

... · Les freins sociaux du Mouvement National Palestinnien 1918-1936 N° 34 p 21-36

... : La genèse historique de la ligne Arabe N° 41 p.65-84

71- HAHMOUD, 'Achan Ahmad Situation linguistique et arabisation en Mauritanie. N° 51 p 105-109

72- MASARRA, Antoine Nasri· La science politique au liban entre l'authenticite et l'occidentalisation . N° 80 p 49-64

73- MAHAYZIL, Joseph Islam, christianisme arabe, nationalisme arabe, et laïcisme N° 26 p 83-101

74- AL MILI, Mohammad L'Algerie et le problème culture, introduction historique N° 41 p 52-64

.. L'Algérie et le problème culturel, le destin du lieu et ses difficultés. N° 42-43-44 p 111-123

75- MUSTAPHA, Nivine Problématique de la tradition et des sciences politiques. N° 84 p 4-15

76- NAFISSI, Abdallah. Le fond politique du problème de la langue arabe. N° 68 p 57-65

77- AL NAJJAR, Mustapha La Pensee de la révolution arabe de 1916 et l'indépendance des Arabes N° 81 p 139-147.

78- AL NAQIB, Khaldoun Hasan L'édification de la sociéte arabe; quelques hypothèses de recherche N° 79 p 4-41.

79- NASR, Marlène Nationalisme et religion dans la pensee de Naser. N° 24 p.97-103

80- NASSAR, Nasif, La tradition et les defis du siecle dans le monde arabe revue d'un livre de AlSayyed Yassin N° 84 p 161-168

81- NAZMI, Wamid Aspects de la pensée arabe a l'epoque de l'éveil et sa relation avec l'idee du nationalisme arabe N° 52. p 69-90.

... · Les Chutes de l'Irak et le probleme du Nationalisme Arabe, le rôle historique avant l'independance N° 42-43-44. p 74-100.

82- AL'OTAYMIN, Abdel Saleh Le mouvement Wahhabite et la tentative d'unification de la presqu'ile arabe. N° 29. p 130-139

83- 'OTHMAN, 'Ali Issa La reconnaissance de l'homme est la base des droits de l'homme; sur l'Islam et la démocratie. N° 68 p 30-46

84- AL QACHTINI, Khaled Racines historiques du despotisme arabe N° 6 p.186-198.

85- QASMIYAH, Khayrieh: Rapport sur le 2e congrès international 'Histoire de la Syrie ou Bilad AlCham' N° 6. p.161-163.

... : Rapport sur le 3e congrès. N° 15. p 111-117

39- AL DOURI, Abdel Aziz La démocratie dans le philosophie du pouvoir arabe N° 9 p 60-76

... Sur la formation historique de la N A N° 11 p 37-76.

... L'Islam, la propagation de la langue arabe et l'arabisation N° 24 p 62-72

40- ESTEIF, Abdel Nabi Nous et l'orientalisme, vers une confrontation positive N° 56 p 20-39

41- FAKHRI, Maged Humanisme et modernisme dans la [illegible]

... Comment les arabes ont affronté la philosophie la traduction, la créaturite et la communauté N° 58. p.70-77

... : La philosophie en tant que tendance humaine N° 76 p 155-125

42- FARHAN, Mohammad Glob Sur ALKINDI en tant que pionnier de la pensée [illegible] arabe, projet d'une lecture nouvelle N° 65 p 16-38

43- FARID, Abdel Magid Rapport sur le 3e collogue international, la Turquie et les Arabes N° 45 p 158-169

44- FARID, Samir Omar Al Mokhtar, évennement important dans le cinéma arabe N° 48 p 66-75

45- FARSAKH, 'Awni Sur l'Histoire et l'Identite dans le monde arabe 1ère partie N° 49 p 28-43

... 2e partie N° 50 p 41-53

.. 3e partie N° 51 p.24-53

46- AL FILALI, Moustapha Le concept du 'Maghreb arabe', son évolution théorique et pratique et sa relation avec la conscience nationaliste N° 77 p 88-103

47- FOUAD, Hamed L'enracinement de la civilisation arabo islamique N° 19 p 92-105

48- AL HABABI, M Aziz. Le dynamisme moteur de l'histoire chez Ibn Khaldoun N° 56 p 40-48

49- HAMED, Ra'ouf Abbas Les études arabes au Japon N° 33 p.51-60.

50- HAMMAD, Majdi Collogue sur l'éveil islamique. N° 73 p 176-191

51- HANAFI, Hasan Sources historiques de la crise de la liberté et de la démocratie N° 5 p 130-139

... : Authenticité et modernité N° 29. p 130-139

... La philosophie arabe et la société arabe contemporaine N° 76 p.66-91

52- AL HERMASI, Abdel Bâki (et autres) Collogue de la revue sur la conscience nationaliste au Maghreb arabe N° 76 p 126-144

... Le Maghreb arabe contemporain; les caractéristiques institutionnelles et idéologiques de l'édifice politique N° 84 p 16-28.

53- HIJAZI Ahmad Magdi L'intellectuel arabe et l'engagement idéologique, étude sur la crise de la société arabe. N° 81 p.4-21.

54- HOSEIN, 'Adil. Rapport sur le collogue, le nationalisme arabe et l'Islam N° 24 p.134-140.

.... Rapport sur le collogue 'sur l'autocréatevité intellectuelle dans le monde arabe N° 28 p 152-157.

... Les fonde,ents historiques et sociqux de la démocratie N° 47 p.4-27

55- HOWEIDI, Amin la lutte des forces extérieures contre notre projet (les causes et le méthode de confrontation) N° 24 p 104-123

56- ALHUSARI, Sati'. Entre unité islamique et unité arabe. N° 73 p 73-44

57- IBRAHIM, Sa'ededdin La question sociale entre l'héritage et les défis de l'epoque N° 71 p 48 89

58- ISKANDAR, Albert Zaki La médecine arabo-islamique aux moyen âge et ses impact sur la civilisation européenne. N° 67 p.36-48

59- ISSA, Salah La question théocratique d'un point de vue nationaliste et de classe N° 1 p 57-67

60- AL JABIRI, M Abed. Problématique de l'authentaité et de modernite dans la pensee arabe moderne et contemporaine. N° 69 p 54-80.

.... l'Héritage et le problème de la méthode N° 83 p.4-14.

. L'éveil de la conscience arabisante au Maroc. N° 87. p.4-32.

61- AL JADERJE, Rifé'at: L'héritage est nécessaire pour développer l'architecture arabe. N° 25. p 20-29.

62- JAIT, Hichem: La renaissance, les mouvements de réforme, et le concept de révolution dans le monde islamique moderne. N° 38. p.4-18.

.. Sur ce qui est herité et ce qui est acquis N° 64 p 173-181

15- AMIN, Jalal Ahmad. La Tradition et le developpement arabe N° 71 p 4-22

16- AMIN, Samir Les sources de la dualite dans la culture egyptienne, sur la naissance du capitalisme en Egypte aux XVIII^e et XIX^e siecles N° 73 p 73-84

17- AMORETTI, Bianca Maria (et d'autres) Colloque de la revue 'un dialogue euro-arabe sur la femme' N° 4 p 165-176

18- ASFAHANI, Nabih L'evolution du mouvement politique dans le MAGHREB Arabe N° 14 p 82-98

19- ASSAD, Talal Naissance et évolution de l'Etat arabo-musulman, polemique avec les analyses occidentales N° 22 p 116-131

20- AWDEH, Abdel Malek La solidarite islamique dans un monde en mutation N° 42,43 et 44 p 61-73

21- AL 'AZMEH, Aziz Comentaire sur l'article de Hassan Hanafi 'authenticite et modernite' N° 29. p 140-143

22- AL BACHIR, Ahmad Al Amin Relation entre politique et religion au Soudan N° 77 p 104-125

23- BACHOUCH, Mohammad La conscience nationaliste dans le milieu universitaire du MAGHREB, le cas de la Tunisie N° 80 p 22-48

24- AL BANDAQ Mazen *La vision commune de l'avenir arabe au debut du siècle* N° 2 p 40-50

25- AL BAYATI, Adel Jassem La poésie et la lutte pour l'unite aux 1^ers siecles de l'Islam N° 7 p 37-56

26- BEHEIRI, Marwan La pensee colonialiste et la renaissance islamique en 1900 N° 40 p 30-43

27- BENSAID, Saïd Entretien sur 'continuite et discontinuite dans l'histoire de la pensee'. N° 41 p 145-147

.. L'intellectuel du Makhzan et la modernisation de l'Etat, les debuts du nouveau salafisme au Maroc. N° 58 p 27-38

... Collogue sur la philosophie dans notre monde arabe contemporain N° 68 p 148-152

28- AL BICHRI, Tarek L'Egypte dans le cadre du mouvement arabe N° 2 p 10-21

.. Le dadre historique moderne du probleme des Coptes et de l'unite arabe. N° 58 p 82-91

.. Nous, entre ce qui est herité et ce qui est acquis N° 58 p 127-139

. La question legislative entre la loi islamique et la loi positiviste N° 71 p 90-114

29- AL BOUNI, Afif L'arabite de l'Algerie a travers l histoire Revue d'un livre de Othman Sa'di N° 61 p.131-133

30- CHAFIQ, Mounir Regards retrospectifs sur l'evolution des tendances unitaristes dans le monde arabe N° 11 p 58-71

. Deux societes sous un même toit N° 21 p 100-111

31- CHALACH, Ismaïl Srour L'Islam et le developpement, la religion et le changement social et politique N° 57 p 139-143

. *Relations exterieures aux temps du Prophete et du 1^er Etat islamique* N° 66 p 27-47

32- CHOMMARI, Abdallah et KHALIFAH l exploitation des capacites des vieux pour la de l'enfance dans le monde arabe N° 67 p 49-62.

33- DAHIR, Masoud rapport sur le colloque 'l'heritage social des Arabes' N° 81 p 183-189

34- DAJANI, ahmad Sidqi L'Avenir de la relation entre Islam et nationalisme arabe N° 24 p 62-70

. Evolution des concepts de la démocratie dans la pensee arabe moderne N° 63 p 134-145

. La Pensee occidentale et le changement dans la societe arabe N° 69 p 81-104

35- AL DAMLOUJI, Samar Recherches tirées du collogue sur 'la ville arabe, ses caractéristiques et son heritage civilisationnel N° 54 p.153-163

36- AL DAWLATI, Abdel Aziz la ville arabe entre l'authenticite et la modernite. N° 13. p.19-29

37- AL DAWOUD, Mahmoud 'Ali Les relations arabo-turques et les facteurs influents N° 45 p.62-79.

38- AL DHAWADI, Mahmoud Le monde arabe entre les tensions et les possibilités de détente. N° 82. p 133-138.

REPERATOIRE DES ARTICLES ISLAMIQUES

Présenté par Qays Khaz'al JAWAD

Index des articles traitant de l'Islam et des sociétés arabo-musulmanes, Parus dans la revue Al-Mustaqbal Al-Arabi (L'Avenir Arabe), -Beyrouth- (mensuelle - culturelle) du 01/05/1978 au 01/05/1986.

1- ABBAS Ihsan La vie urbaine et culturelle en Palestine au XVIIe siecle N° 6 p 133-147
.. (avec d autres) Seminaire de la revue sur l'Islam et la renaissance nationale N 22 p 132-143
. : L'authenticité dans la culture nationale moderne N° 25 p 6-19

2- ABDALLAH, Isma'il Sabri La Nation Arabe, la réalite scientifique face au faux et a l amalgame N 82 p 4-19

3- ABDEL DAYIM Abdallah La question culturelle entre l'authenticité et la modernite N° 71 p 4-27

4- ABDELFATTAH Nabil L Islam et la minorité religieuse en Egypte N° 30 p 92-113

5- ABDEL LATIF Kamal Le project de critique dans la lecture de la Tradition N 86 p 25-72

6- ABDELMOTI Abdel Basit Prospectives pour l'avenir de la sociologie dans le monde arabe N 82 p 20-36

7- ABOUL MAGD, Ahmad Kamal Leir la Tradition a la modernite, et le systeme politique de l Etat N° 71 p 28-47

8- ABOUL MAGD Kamal Le nationalisme arabe et l'Islam vers une nouvelle relation N° 26 p 106-117

9- ACHKAR, Marie L'opinion publique arabe et les techniques de sondage occidentales N 38 p 19-32

10- AHMAD Abdel Ati Mohammad Les caracteristiques nationalistes de la tendance islamique renovatrice N° 5 p 32-45

11- ALI,Haydar Ibrahim La sociologie et la lutte ideologique dans la societe arabe N 73 p 4-27

12- AL ALI Saleh Ahmad La sentiment nationaliste a travers l histoire fondements de la nation arabe et ses aspects a travers l histoire N° 82 p 85-111

13- ALLOUCH Naji Epigones du mouvement nationaliste arabe Salaheddin QASSIMI (1887-1917) N° 68 p 47-56
. . Extraits de la pensee nationaliste arabe moderne, Salaheddin QASSIMI N 77 p 137-146
... Extrait -Abdel Ghani ARAYSSI (1890-1916) N° 80 p 130-142

14- AMARAH Mohammad L Islam et la revolution sociale N° 1 p 42-56
. Face a face Le confessionnalisme religieux et l'unite nationale N 3 p 98-108
. La ligne arabe et la ligne islamique N° 24 p 71-96

77- **Ibid** , vol 2, part3, pp 280-1

78- al-Tabari,vol 3-4, part 3, pp 12-3

79- al-Zamakhshari, vol 1, p 387

80- **Ibid** , vol 1 p 386

81- Al-Baydâwî, vol 1-2, p 256

82- Sahih Bukhârî, op cit. vol 3-4, p 201

83- **Ibid** , p 203

84- Sahih Muslim, vol 3, p 1357

85- *Ibn Hishâm, op cit , vol 2, pp 75-6*

86- **Ibid** , vol 2, p 76

87- Sâbiq, op cit , vol 2, p 261 **Fard kifâyah** means 'general duty'

88- **Ibid** , vol 2, p 623

89- **Ibid** , p 624

90- Al-Mâwardî, op cit , pp 35-54

91- **Ibid** , p 35

94- **Ibid** , p 123

95- Shaltût, op cit p 506

96- Tabbârah, op cit p 391

97- Al-Sâlih, op cit , p 260

98- Wahbah al-Zuhayli, **Athâr al-Harb**, Dâr al-Fikr, 3rd Impression, Bayrût, 1983, p 32

99- **Ibid** , p 32

100- Zuhaylî, op cit , p 34

101- **Ibid** , p 34

102- **Ibid** ,pp 63-87

103- Watt, **Islamic Political Thought, op. cit.**, p 14 Watt defines the term **jihâh** as 'striving', 'in the way of God', **Ibid** ,*p.*16

104- Watt, op. cit p 17

105- T W Arnold, **The Preaching of Islam**, Ashraf publications, 4th reprint, Lahore, 1979, Appendix iv, p 451

106- Muhammad Hamidullah, **The Muslim Conduct of the State**, M Ashraf, 7th edition, Lahore, 1977, pp. 165-6.

44- **Sûrah**5.53, 16 38, 24 53, 35 42

45- Al-Qurtubi, vol,4, part 8,p 215

46- al-Zamakhshari, vol 2, p 204

47- Al-Qurtubi, vol,7, part 13, p 328-9; al-Tabari,vol 20-3, part 20, p 85, Al-Qurtubi, vol,7, part 14, p 65, also al-Tabari, vol. 20-23, part 21, p 45

48- Al-Qurtubi, vol 7, part 13, p 364

49- Al-Qurtubi, vol,7, part 13, p.374

50- al-Tabari,vol 20-3, part 21, p 11

51- al-Tabari,vol 20-23, part 20, p 84

52- Al-Baydâwi, vol 3-5, part 4 p 135

53- Al-Qurtubi, vol,3, part 5, p 431

54- **Ibid** ,vol 3, part 5, pp 341-2

55- Al-Qurtubî, vol,3, part 5, pp 343-4

56- **Ibid** ,vol,3, part5, 344

57- **Ibid** ,vol 3, part 5, p 344

58- **Ibid** ,vol 3, part 5, p 344

59- al-Tabari,vol 5-6, part 5, pp 144-6

60- **Ibid** ,vol 5-6, part 5,p 146

61- Al-Qurtubi, vol,4, part 8, pp 91-3

62- al-Tabari,vol 6-10, part 10, pp 67-9

63- Al-Qurtubi, vol,4, part 8, pp 204-7

64- al-Tabari,vol p-10, part 10, pp 126-9

65- Al-Nisâbûr-, in al-Tabari, vol.9-10, part 10, pp 126-8

66- Al-Qurtubi, vol,4, part 8, p 267

67- Al-Nisâbûrî, in al-Tabari,vol 11-4, part 11 p 24

68- al-Zamakhsharî, vol 2, p.216.

69- Al-Qurtubi, vol,1, part 2, p 348

70- **Ibid** , vol 1, part2, p 350.

71- **Ibid** , vol 1, part2, p 348.

72- al-Tabari,vol.2, p 111.

73- **Ibid** .

74- **Ibid** .

75- Al-Qurtubi, vol,2, part 3, p 279

76- **Ibid** ,vol 2, part 3, p 280

14- al-Tabari,vol 11-14, part 11, p 13

15- al-Tabari,vol 11-14, part 11, p 13

16- Al-Qurtubi, vol,4, part 8 p 249

17- **Ibid** ,vol 4, part 8 p 249

18- **Ibid**

16- al-Zamakhshari, vol 3, p 305-6

17- Al-Qurtubi, vol,7, part 14, p 339

18-, Ibn Kathîr, vol 3, p 552

19- Al-Baydâwi, vol 3-5, part 4, p 181

20- **Sûrah** 91 9, **Sûrah** 20·76, **Sûrah**87 14, **Sûrah** 79 18, **Sûrah**80 3, 7, **Sûrah**24 30

21- al-Tabari,vol 28-30, part 30, p 146

22- al-Zamakhshari, vol 4, p 262

23- In **Sûrah** 2 43, 83, 110, 177, 277,4 77, 162, 5 12, 55, 7 145, 9·5, 11, 18, 71; 18 81, 19.13, 31, 55, 21 73, 22.41, 78, 23 4, 24 37, 56, 27.3, 30 39, 31 4, 33 33; 41 7, 58 13, 73 20; 98 5. In 18.81, 19.13 (Al-zakât refers to persons)

24- Al-Qurtubî, vol,1, part 1, p 343.

25- **Ibid** ,,vol 1, part 1, p 344

26- al-Tabari,vol 1, p 203

27- Nasr, op cit , p 73

28- E I., vol 1, p 1041

29- R Peters, Tr., ***Jihad in Mdeieval and Modern Islam***, Brill, Leiden, 1977, p.3

30- Henri Masse, **L'Islam**, Editions Oueidat, Beyrouth, 1960, pp 87-8

31- Peter, Op cit , pp 3-4.

32- Ibn Manzûr, vol 3, p 133, also Wehr, p.450, p 575

33- Ibn Manzûr, vol 3,vol 3, p 133, also Wehr, p.113

34- Ibn Manzûr, vol.3, pp 133-4; also Wehr, p.142.

35- **Ibid** ,p 134; also Wehr, p.688

36- **Ibid**.,p 135

37- **Ibid** ,vol.3, p 135

38- **Ibid**.,vol 3, p 135

39- Lane Book 1, part 2, pp 473-4

40- Al-Râzi, p 114.

41- Hughes, op cit , p 243

42- Al-Qurtubi, vol,4, part 7, pp.62-3

43- Ibn Kathîr, vol 2., p 164.

God, **b** *in case of defence;* **c** *without least transgression,* **d** *the right of belligerency includes killing wherever the enemy may be found, and may be turned out from places he occupies oppressively,* **e.** *no bloodshed in the vicinity of the House of God, except in self-defence,* **f.** *scrupulous observance of treaties and other contractual obligation, with regard to non-Muslims,* **g** *avarice may be suicidal, and suicide is prohibited* [106]

Jihâd, then, was first and foremost a spiritual struggle of the individual believer to preserve and strengthen his faith in Islam The metaphysical dimension of the concept applied to both the individual Muslim and the **ummah** as a whole Hoever, the integrity of the **ummah**required that this metaphysical dimension should also take on a physical dimension which was extended to the individual as a representative of the **ummah** When the **ummah**, the community of Muslims, was threatened by outsiders, it should defend itself with physical force The **ummah's** relationship with outsiders was governed by their attitude and behaviour towards Islam. In the event of that being hostile, then the **ummah** would take active means to defend itself This concept of activity in defence of Islam through **jihâd** is reflected in the Islamic concept of martyrdom. The Muslim concept of martyrdom lays far greater emphasis on the active role of martyr who dies fighting in defence of Islam.

REFERENCES

1- Syed Muzaffar-Ud-Din Nadvi, **Muslim Thought and its Source ,S.Z.Nadvi,Calcutta, 1933,p.159.**

2- **Syed Muzaffar-Ud-Din Nadvi, Muslim Thought and its Source ,S.Z.Nadvi, op. cit , p 159.**

3- **Ibn Manzûr, vol 14, Lane, Book 1, part3, pp. 358-9; also Wehr, p.379.**

4- **Hughes, Dictionary of Islam,** 3op cit.,p 699

5- Al-Qurtubi, vol,6, part 12,p 207

6- Al-Qurtubi, vol,6, part 12,p 207, al-Tabari,vol 17-19, part 18,,p 81, Ibn Kathir, vol 3, p 275, al-Zamakhshari, vol.3, p 56, Ibn Jazzi, vol. 3,p 62

7- Al-Firûzâbâdi, p.275

8- Al-Qurtubi, vol,3, part 5,p 246.

9- al-Tabari,vol 5-6, part 5, p 246Œ

10-**Yuzakki-him, Sûrah** 2. 174, **Sûrah** 3: 177

11- al-Tabari,vol 2, p 22

12- Ibn Kathir, vol 1, pp 195-6

13- **Yuzakki-him, Sûrah** 2 129, **Sûrah** 3 164, **Sûrah** 62 2

Tabbbârah considers Islam as the basis of peace, for it does not allow slaying persons for their desbelief, or for believing in other creeds. On the contrary, he writes it commands its followers to deal with the disbelievers in the best of ways, and he quotes the **âyah** 8 of **Sûrah** 60. *God does not forbid you, with regard to those who do not fight you for (your) faith nor drive you out of your homes, from dealing kindly and justly with them for God loves those who are just*

Tabbârah also quotes **Sûrah** 4 90 in support of his argument: *Therefore if they withdraw from you and do not fight you, and send you (tokens) of peace, then God has opened no way to you (to war against them)* [96]

Al-Sâlih suggests that the concept of **jihâd** in Islam is to strive one's utmost, not only in fighting in wars, but also in terms of the psychological abilities and material capacity to build a better life as well as one is capable of.[97]

In his voluminous treatise on war and **jihâd** al-Zuhaylî defines **al-jihâd** as *to strive one's best in resisting the enemy* [98]

He considers **al-jihâd** as striving against the external enemy, Satan and the inner inclinations of the soul.[99] This jurist rejects the interpretation of **jihâd** as the 'holy war' offered by the orientalists, for this interpretation is full of barbarism and savagery and bloodshed He rejects the definition offered by Majid Khadduri that **al-jihâd** is a type of religious missionary which strives to persuade man by argument or force[100]. He asserts that **al-jihâd** is a means to strive in peaceful terms and it might have to resort to fighting to defend the safety of the land, without any compulsion to make others accept belief In this way, he adds, that the Qur'ân preferred the term **jihâd** to war[101]

The writer contends that the spread of Islam was not by force but by peaceful call and men were left with the free choice during the life of the Prophet[102]. This concept of **jihâd** is not in agreement with the idea of Watt that, *The* **jihâd** *or 'holy war' was a fundamental part of the mechanism of Islamic expansion both within Arabia and the wider world.*[103]

Though Watt adds,*the phenomenal expansion of the Arabs in the century after Muhammad's death in 632 was a continuation of Muhammad's policy of* **jihâd** *There was probably no thought of extending religion by conquest Expansion rather came through further development of razzia*[104]

Another commentator writes that, *it is due to the Muhammadan legists and commentators that* **jihâd** *came to be interpreted as a religious war waged against unbelievers, who might be attacked even though they were not the aggressors; but such doctrine is wholly unauthorised by the Qur'ân But though some Muhammadan legists have maintained the rightfulness of unprovoked war against unbelievers, none (as far as I am aware) have ventured to justify compulsory conversion but have always vindicated for the conquered the right of retaining their own faith on payment of* **jizyah**[105].

Hamidullah deduces the following precepts of **jihâd** from the Qur'ân. *That recourse to arms in Islam must have the prerequisites* **a.** *for the sake and in the path of*

'fight in the name of God, in the cause of God and to fight those who rejected God'[84].

In Makkah the practice of the Prophet could not involve any concept of **jihâd** as fighting. The Muslims were a persecuted minority with no power base. For them, **jihâd** was the struggle against evil in themselves and steadfastness in the face of persecution When the Prophet moved to Madînah and the Islamic **ummah** took on a physical as well as a spiritual dimension, Islam was faced with enemies from outside who were determined to crush it If Islam was to escape physical annihilation, then âyât 39-41 of **Sûrah** 22 were revealed.[85] *To those against whom war is made, permission is given (to fight), because they are wronged. they are those who have been expelled from their homes in defiance of right, -(for no cause) except that they say, 'Our Lord is God'*

When the Prophet was permitted to fight he commanded his Companions to leave Makkah to Madînah[86] **jihâd** as the practice of the Prophet was concerned with striving with the wealth and the goods of the Muslims and their persons in fighting the rejecters. This practice was exemplified in the defensive battles of the believers and to undertake, battles like Badr, Uhud, al-Khandaq, al-Hudaybiyyah. Sâbiq explains that **al-jihâd** is **fard kifâyah** (that which suffices for performing a duty) or a number of the believers can be sufficient enought to perform the duty of **jihâd** on behalf of all the Muslims [87] It is a duty for the Muslim who is a male, of age, sane, healthy, and who has means of subsistence to provide for himself and for his family until he returns.[88] Sâbiq asserts that the practice of **jihâd** during the life of the Prophet was merely defensive fighting against the aggressors, and that the purpose of **jihâd** was to strive in the cause of God the highest He quotes a Hadîth which he ascribes to the Prophet, that, *Whoever fights to make the Word of God the highest, he is fighting in the cause of God*[89]

In the political writings of Muslim scholars, as well as non-Muslim scholars the concept of **jihâd** is considered an important part of the political phenomenon. Al-Mâwardî, for example, considers **Imârat al-Jihâd** as one of the largest special **wilâyah.** It deals, according to him, with managing and directing the army; in manging and leading the warfare, in taking care of the army personnel and the army affairs; it deals with the rights and duties of **mujâhidîn** and the obligations of **jihah;** with having patience and steadfastness in fighting, with the strategy in the battlefield.[90] Al-Mâwardî defines **jihâd** in terms of fighting the rejecters.[91]

Ibn Taymiyyah considers fighting against those who received the call of the Messenger of God and did not respond favourably to it as a mass punishment obligated by **al-shar'**[92]. He defines **al-jihâd** as legitimate and lawful fighting and the purpose of **jihâd** is to claim religion over all others, and to make the word of God the highest, therefore whoever impedes the course of this ought to be fought.[93] He asserts that in **al-jihâd** the believer ought either to slay the enemy or be slain and hence his reward with eternal bliss[94].

Shaltût considers the idea of war in Islam as a means to defend the safety of the **ummah,** and not to destroy and enslave people[95]

obeying Me, and call on those who rejected My religion with the hands and the tongues.[72]

Al-Tabarî adds further, *and fight in the cause of God those who fight you, and God permitted the Muslims not to fight those who did not fight them of the idolators and the unbelievers*[73]

Al-Tabarî does not think that this **âyah** is abrogated.[74]

The attitude of the Qur'ân towards those who disbelieve is defined in **Sûrah** 2.256. *Let there be no complusion in religion Truth stands out clear from Error*

Al-Qurtubî writes explaining this **âyah**, that religion **(al-dîn)** is belief or creed [75] He adds that there is no consensus among **the 'ulamâ**, that this **âyah** is abrogated [76] He quotes Abû Dâwûd, Ibn Jubayr and Ashâb who consider the unbelievers of the idolators, Majûs and the People of the Book to be free to accept Islam or keep to their belief.[77]

Al-Tabarî mentions that the **âyah** is not abrogated and that it is a command to the Muslims not to compel non-Muslims to become Muslims and accept Islam, and that belief is free Truth stands clear from falsehood and the unbeliever is capable of seeing the difference for himself, hence, al-Tabarî explains, it is unlawful to compel non-Muslims to accept Islam by force.[78]

Al-Zamakhsharî writes *that God did not make the way to* **îmân** *by means of compulsion and forcing but rather by enabling and free choice*, and he quotes the **âyah** 99 of **Sûrah** 10· *If it had been your Lord's will, they would all have believed, - all who are on earth! will you then compel mankind, against their will, to believe!*[79]

He adds that belief is distinguished from falsehood by clear evidence and clear signs [80]

Al-Baydâwî explains the **âyah** as *there is no compulsion in Truth for it stands clear with clear signs and the person is free to choose between eternal bliss and felicity - and this* **îmân** *does not need compelling or choose rejection which leads to misery and eternal loss*[81]

In this way, and from what has been discussed, it is clear that the opinion of the leading Muslim exegetes does not at all consider **jihâd** as the way to make non-Muslims accept Islam And there is no evidence in these writings and views that the Qur'ân gives non-Muslims the choice between accepting Islam or facing death.

The Tradition of the Prophet has many references to the **jihâd** In One Hadîth ascribed to the Prophet we are told: *The Messenger of God was asked, 'who is the best among men', the Messenger of God said, 'A believer, striving* **(yujâhidu)** *in the cause of God with his person and goods.*[82]

Another Hadîth is also ascribed to the Prophet is *I swear by God I should like to be killed in the cause of God, then be brought to life again, then be killed again, then be brought to life again, then be killed again, then be brought to life again, then be killed again*[83].

Muslim quotes a third Hadîth ascribed to the Prophet. *When the Messenger of God appointed a commander for the army or a military detachment he advised him to.*

Al-Qurtubî explains the term **jihâd** in terms of fighting against the unbelievers with the sword and against the hypocrites with the tongue, for they wanted to kill the Prophet of God [63] Al-Tabarî explains the term **jihâd** as a command from God to the Prophet and the believers to take up arms against the rejecters and the hypocrites and strive against them with might and main, for they wanted to kill the Prophet [64] Al-Nîsâbûrî explains the **jihâd** in terms of fighting against the rejecters with arms and the hypocrites with the tongue for they have plotted to kill the Prophet *54*

It ought to be noted at this point of investigating the concept of jihâd in the Qur'ân that the term, as we have seen can refer, to fighting with arms against the enemy of God and the believers The term **qâtala** is used to refer to **jihâd** and is derived from the verb **qâtala-yaqtulu** (to kill, to slay). In **Sûrah** 9:111 we are informed *God has purchased of the believers their persons and their goods, for theirs (in return) is the Garden (of Paradise). they fight* **(yuqâtilûna)** *in the cause of God, and slay* **(yaqtulûna)** *and are slain* **(yuqtalûna)**· *a promise binding on Him in Truth, through the Law, the Gospel, and the Qur'ân and who is more faithful to his Covenant than God? Then rejoice in the bargain which you are concluded and that is the supreme achievement*

Al-Qurtubî explains the **âyah** as a reference to all those who strive **mujâhid** in the cause of God of the **Ummah** of Muhammad until the Day of Judgment[66] Al-Nîsaâbûrî explains the term **(yuqâtilûna)** to mean the same as **(tujâhidûna)** in the cause of God with your wealth and your persons, and the **âyah** indicates the same bargain between God and the believers who strive for the cause of God[67]. Al-Zamakhsharî writes that the term **(yuqâtilûn)** means **(tujâhidûn)** in the cause of God with your wealth and goods and your persons And the promise of God, he adds, is the promise made to the **mujâhidîn** in His cause [68]

Fighting **(al-qitâl)** or **al-jihâd** is defined in the Qur'ân in terms of the purpose of fighting, in terms of those who should be fought against and in terms of the limitations of the fighting. In other words the Qur'ân defines the conditions and limits of the concept of fighting or **jihâd** for the Muslims In **Sûrah** 2.190 we read· *And fight* **(qâtilû)** *in the cause of God those who fight you, but do not transgress (limits) for God does not love transgressors*

Al-Qurtubî quotes Mujâhid who explains the **âyah** here as a command to the believers to fight against those who fight them and not to transgress by slaying women, children and monks [69] He also quotes Mâlik who said, *That this is a command to all Muslims to fight those who fight them.*[70]

Al-Qurtubî mentions that some scholars consider this **âyah** to be abrogated, since it was the first **âyah** revealed about fighting, but there is no consensus among the **'ulamâ**, in this matter [71] Al-Qurtubî explains the **âyah** as a command to the believers to fight in the cause of God which He made clear and in the cause of His religion which He decreed for His servants saying to them, *fight in the cause of*

the cause of God shall receive by far the greater reward than those who sit (at home).[58]

Al-Tabari explains the âyah here and the meaning of the term **al-mujâhidûn** by distinguishing between those who strive with their wealth and belongings and prefer to take the trouble to travel and put up a risky fight and are prepared to die on the one hand, and those who prefer to stay at home and lead a gentle life in complacency on the other. Those, who go out of their way and exert all their efforts and take pains of fighting the enemy to make the word of God higher, and strive in the cause of God and His religion, are granted many degrees higher in the Gardens of bliss than those who sit at home and receive no trouble or hurt. The distinction between those who go out and fight and those who stay at home because of a grave illness, like blindness, but spend their goods and would fight otherwise is made in the âyah, according to al-Tabari, in terms of one degree, for those who strive with their belongings and their persons are preferred to those who cannot fight with their persons. But each group God has granted the Garden of bliss. But God has preferred those who go out and fight with their goods and persons in a greater way to those who do not fight and have no excuses for lagging behind[59] Distinction is made between these in terms of degrees and ranks of bliss in the Garden[60]

The distinction among the believers themselves is specified in terms of their deeds. **jihâd** is made, in the Qur'ân, the criterion for not only salvation from punishment and a way to forgive sins but it is made the measuring weight for distinction and better rewards in the life in the hereafter. In this context there is yet another comparison and example of how the believers themselves are distinguished by the Divine. In this there is yet another advancement and development of the idea of how the earthly behaviour of man realizes the metaphysical aspect and hence links the temporal with the metaphysical. in the practice of **jihâd**

Al-Qurtubî writes explaining the context of these âyât that God informs the believers in their worldly existence what type of reward they should expect when they believe, suffer exile and strive with might and main in the cause of God They shall be in distinctive ranks compared with those who believe but dedicate themselves to the services of the pilgrims and to the maintenance of the Mosque[61]

Al-Tabari gives a similar interpretation to that of al-Qurtubî.[62]

The concept of **jihâd** as taking up arms against the enemy can be further observed in the two âyat namely in **Sûrah** 9. 73, and the same repetition of this âyat in **Sûrah** 66 9 where we are told· *A Prophet! strive hard against the unbelievers and the hypocrites, and be firm against them Their abode is Hell, - an evil refuge indeed.*

In **Sûrah** 9 74 we are told the reason for this command *They swear by God that they said nothing (evil), but indeed they uttered blasphemy, and they did it after accepting Islam: and they meditated a plot which they were unable to carry out this revenge of theirs was (their) only return for the bounty with which God and His Messenger had enriched them!*

of God and abstaining from the lower desires, for this will benefit only those who do so[52]

In the Qur'ân the concept of **jihâd** is not only related closely to **îmân** being part of it and proof to it, but the type of reward connected with it also metaphysical in nature and form If we observe the term **jihâd** within the context of the following âyât, we will be able to see this idea clearly, i e , that the source of the command of jihâd, striving with the wealth and the life of the believer, is metaphysical and the practice is earthly while the reward or incentive is also metaphysical. In Sûrah 61.10-13 we are informed *O you who believe! shall I lead you to a bargain (or trade) that will save you from a painful punishment? - That you believe in God and His Messenger, and that you strive your utmost* **(tujâhidûna)** *in the cause of God with your wealth (and belongings) and your persons that will be best for you, if you but knew! He will forgive you your sins, and admit you to Gardens beneath which rivers flow, and to beautiful Mansions in Gardens of eternity: that is indeed the supreme achievement And another (favour will He bestow), which you do love, - help from God and a speedy victory. So give the Glad Tidings to the Believers.*

The Qur'ân establishes a relationship between reward and striving in the cause of God The Qur'ân promises a scale of rewards to those who strive in the cause of God Those who strive less obtain lesser rewards and those who strive more obtain greater rewards In **Sûrah** 4.95-6 we read. *Not equal are those believers who sit (at home) and receive no hurt, and those who strive* **(al-mujâhidûn)** *in the cause of God with their wealth (or goods) and their persons. God has granted a grade higher to those who strive* **(al-mujâhidîn)** *with their wealth and persons than to those who sit (at home). And both has God promised good: but those who strive* **(al-mujâhidîn)** *has He distinguished above those who sit (at home) by a great reward, -ranks specially bestowed by Him, and forgiveness and mercy. For God is all-forgiving, all merciful*

Al-Qurtubî explains the meaning in this âyah by quoting Ibn 'Abbâs who says, *not equal are those who sit at home and do not go out to fight at the battle of Badr and those who go out and fight at the battle*[53].

Ibn 'Abbâs interprets the part of the **âyah** 'and receives no hurt' as a reference to those who have chronic illness and are unable to go out and fight.[54] In this way the translation of the **âyah** in the English language would be. *Not equal are those believers who sit (at home) -apart from those who suffer from great impediment.*

But al-Qurtubî offers also the other view namely that the **âyah**, refers to those who sit, and are healthy enough for fighting and receive no hurt[55]

Al-Qurtubî explains the distinction of those who fight and strive with their persons is made in degrees and ranks He writes that, *distinction is made in terms of ranks and grades to show exaggeration, explanation and confirmation.*[56]

He further adds that those who strive who receive no hurt are distinguished from those who do not strive in terms of higher ranks and better rewards in the hereafter.[57] He writes that both parties, since they are believers shall receive the reward but those who strive with their belongings and persons and receive hurt in

The idea of jihâd is perhaps most observed in terms of strife and struggle for the cause of God in **Sûrah 29.69.** *And those who strive* **(jâhadû) in Our (Cause), - We will guide them to Our paths: for verily God is with those** *who do right* Al-Qurtubî explains the use of the term strive **(jâhadû) in the plural** form in this context of the **âyah** as a reference to those who strive against the rejecters of unbelievers for the cause of God, meaning in order to gain the favour of God[48]. He quotes al-Saddî who said that, *this* **âyah** *was revealed before ordaining fighting as a divine ordinance of God*[49]

Al-Tabari explains the **âyah** as a reference to those *who fought the disbelievers of the rejecters of Quraysh who belied the Truth, and were seeking to protect Our religion*[50]

Another reference in the **Qur'an** indicating a general denotation of striving in the cause of God can be observed in **Sûrah 22.78. In this âyah we read.** *And strive in His cause as you ought to strive.*

The term strive **jâhidû** addresses all the Muslims in the plural form.

In this way, and from what has been discussed so far, the concept of **jihâd** develops in the following manner. First the meaning of **jihâd** in the text of the Qur'ân is to strive and do one's utmost. Second this striving is devoted to God and only to God. In this the striving is outward and inward The outward striving is against the enemies of the believers and the form of **jihâd** is by tongue, wealth and taking up arms. The inward fighting is against the inclinations of the soul which commands man to do evil and this is achieved by patience and forbidding the soul from doing evil. The third idea in the concept of **jihâd** is that the action itself whether giving one's wealth, or striving with one's tongue or taking up arms and fighting in a battle, all are dedicated and offered to God. The striving of men is for the sake and sole purpose of gaining the favour of God. The inward striving is also aimed at gaining the favour of God by shunning evil and doing what is good In the line of the development of the concept of **jihâd** in the Qur'ân we are able to discern and observe gradually and clearly the concept itself as an expression of the divine will being actualized in the temporal earthly existence of man **jihâd** becomes the expression of the link between the metaphysical and the earthly actions of men The believer strives with his wealth, verbal behaviour and self for the sake of God The concept develops further when the effort of man is invested in the divine but reaps its own reward. In **Sûrah** 29 6 we are told: *And if any strive (with might and main), they do so for (the benefit) of their own souls: for God is free of all needs from all creation*

Al-Tabari explains the term **jâhada-yujâhidu** in this **âyah** in terms of *striving in* **jihâd** *against the enemy of god of the idolators, and the believer does this* **jihâd** *seeking the reward of God for his striving and escaping His punishment, for God has no need for anyone or anything.*[51]

Al-Baydâwi explains the use of the term **jâhada-yujâhidu** in this **âyah** to refer *to striving against one's own soul by being patient when complying with the commands*

The term jahada means to endeavour, strive, labour, take pains, to overwork, *do* exhaust, to fight for, to strain, exert, tire, wear out, to go to great lengths, to go out of one's way for, to put one's mind to, to apply one's self to, to work hard.[34] Al-Jahd means exaggeration and aim, goal, end, objective, intent, purpose and destination.[35] The terms ijtihâd and tajâhud refer to *do one's utmost, to do one's best, and to take pains*.[36]

The terms jahada the enemy **mujâhatan** and **jihâdan mean to fight against the** enmy and strive jâhad for the cause of God.[37] **Al-Jihâd** is to fight against the enemies and to do one's utmost and ability whether in speech or deed.[38] Lane considers jihâd to refer to *strive, labour, toil, exert, to fight with any enemy (to war, to wage war, in the way of God, in the cause of religion)*.[39]

Al-Râzî see **jihâd** as being derived from **jahd** (power and ability) and **jahd** (toil, hardship), and **jâhada**, in the way of God, **mujâhadatan** means to do one's utmost and oñe's best.[40]

Hughes explains jihâd as «*An effort or a striving*», *a religious war with those who are unbelievers in the mission of Muhammad. It is an incumbent religious duty enjoined specially for the purpose of advancing Islam and of repelling evil from Muslims*.[41]

Qur'ânic Meaning

In the Qur'ânic text we are told in **Sûrah** 6.109: *And they swear their strongest* **(jahda)** *oaths by God*

Al-Qurtubî explains the meaning of the term **jahda** in this **âyah** as the highest, most sacred and strongest, of oaths. They made the exteme of oaths which their knowledge came to and to the utmost of their ability. God was to them the highest object to swear by. The term jahda refers to capacity, ability, power, trouble and hardship.[42] *Ibn Kathîr explains the term as a* reference to the idolators who made a definite and assured **jahda** oath.[43] The term **jahda** is used in the same sense and meaning in four other instances in the Qur'ân.[44] *In* **Sûrah** 9.79 the term **juhda** is used. *Those who slander such of the believers as give themselves freely to (deeds of) charity, as well as such as can find nothing to give except the fruits of their labour* **(juhda-hum).**

Here the term **juhd** means a small amout or quantity of subsistence sufficient for the donator to live by.[45] Al-Zamakhsharî explains the term **juhd** in this **âyah** as tâqah (capacity, ability, one's means).[46]

In **Sûrah** 29.8 and **sûrah** 31.15 we read the **âyah**. *We have enjoined on man kindness to parents: but if they strive* **(jâhad-âka)** *(to force) you to join with Me anything of which you have no knowledge, do not obey them*

The term **jâhad-âka** is in the dual form and refers to both parents or either of them. The term means to strive forcefully, to endeavour their utmost to make their children leave Islam and to believe and to associate with God other deities. But the atomistic meaning has a global denotation as is clear in the Qur'ânic address in the **âyah.**[47]

thirty-two times in the Qur'ânic text.[23] In Sûrah 2 43, we read: *And established regular prayer; practise regular charity* (al-zakât); and bow down (in worship).

The term zakât is derived also from purification In this way al-zakât purifies, as it were, the money from the responsibility of the right given by God to the poor The Prophet called the zakât as the extractor of the dirt of the people [24] Al-Tabari explains the term zakât in this âyah along side prayer al-salât as being incumbent duties upon the Muslims. He writes that, *giving* al-zakât *is to perform the specified and obligated charity The origin of* al-zakât *is to develop the wealth, to make it fruitful and increase it.* Al-zakât *is called as such for it is wealth extracted out of wealth for God makes fruitful the wealth that was extracted from It is also possible that the term* zakât *is used to denote purification of whatever is left of the wealth or money of the one who gave the* zakât *and it refers also to meaning to sanctify the person who gives* al-zakât *and purify him from his sins and bad deeds* [26]

Al-Jihâd

Al-jihâd is yet another expression of the implementation of the Divine Will, or the metaphysical aspect of Shar', in actual concrete and mundane practice Nasr contends that jihâd can be understood to denote two aspects of the actual human endeavour to implement the Divine Will namely: externally it means fighting wars, either military, political or social ones, the war which the Prophet named the «little holy war», al-jihâd al-asghar; inwardly this combativeness meant a continuous war against the carnal soul nafs, against all that in man tends towards the negation of God and His Will, the «great holy war», al-jihâd al-akbar.[27]

It has been suggested by some writers that jihâd is «holy war», and that *the spread of Islam by arms as the term* jihâd was understood to mean, is a religious duty upon Muslims in general [28]

Another writer suggests that, *the primary aim of the* jihâd *is not, as it was often supposed in the older European literature, the conversion by force of the unbelievers, but the expansion, -and also defence- of the Islamic state.*[29]

Masse writes, *spreading Islam by means of arms is a religious duty.*[30]

In this thesis we do not agree with the view that men are faced, in Islam, with the choice of either the Qur'ân or the sword, and agree with the idea which suggests that, *it may well be questioned whether the term «Holy War» is an adequate translation of the concept of* jihâd. *By «Holy War» is commonly understood a war which is conducted exclusively or almost exclusively for religious reasons* [31]

Jihâd is derived from the terms al-jahd and al-juhd. The term al-jahd means mashaqqah in the Arabic language (trouble, toil, labour difficulty, hardship) The term al-juhd means al-tâqah in the language (ability, capability, capacity, power, strength, potency) [32] The verb form of jihâd is jahada-yajhad- jahdan and ijtahad meaning jadda *to take something seriously, to strive earnestly, go out of one's way to do something, make every effort, be in earnest, mean business, to strive, endeavour, take pains, to apply oneself earnestly and assiduously to, to be bent on something, to be intent on something* [33]

Al-Tabarî further quotes Ibn 'Abbâs who explains the âyah here as follows. *Abû Lahâbah and his companions when they were set free came to the Messenger with their wealth and asked the Messenger to take it and pay it in charity and asked him to ask God's forgiveness on their behalf But the Prophet told them that he was not yet commanded to take any of their wealth So God revealed «Take from their wealth alms so that you will purify and sanctify them (tuzakkî-him), and by this it is referred to al-zakât as an expression of obedience to God and sincerity.*[15]

Before dealing with the zakât proper we ought to look into the third level The third level of the concept of zakât in the Qur'ân deals with man himself as being the actor of purifying himself. In Sûrah 35.18 we read *Nor can a bearer of burdens bear another's burden. If one heavily laden should call another to (bear) his load, not the least portion of it can be carried (by the other), even though he be nearly related. You can but admonish such as fear their Lord unseen and establish regular Prayer And whoever purifies himself (tazakkâ) does so (yatazakkâ) for the benefit of his own soul*

Al-Zamakhsharî explains the terms tazakkâ and yatazakkâ in this âyah *Whoever purifies himself by performing pious deeds and abstaining from sins earns the reward*[16]

Al-Qurtubî interprets the term as, *to accept guidance for the benefit of oneself.*[17]

Ibn Kathîr explains the meaning of the terms as, *whoever does good he would do so for his own benefit*[18]

Al-Baydâwî writes, *whoever purifies himself from the disgrace of sins would benefit himself*[19]

This idea of man purifying himself occurs also in several instances in the text of the Qur'ân.[20] *The meaning in these instances denotes the absolute, covering all men who accept belief and are willing to do good, embodied in the global atomistic interpretation. In this way whoever takes the initiative to purify himself does so for his own benefit.*

On this third level where man is the actor of purification we are able to observe (in Sûrah 92 17-18) the close relationship between self-purification and the spending of one's wealth Here again the link between the metaphysical aspect of the Islamic religion is exemplified in the temporal mundance action of man *But those most devoted to God shall be removed far from it (the Fire), those who spend* (yatazakkâ)their wealth for self-purification

Here the divine will is actualized in earthly practice Al-Tabarî explains the link between the divine law and compliance with the divine law in terms of, *giving one's wealth and goods in the earthly life in paying for «the right of God» which He obliged him to pay, purifying himself thereby, from his sins*[21]

Al-Zamakhsharî explains the usage of the term yatazakkâ in this âyah as *being derived from* al-zakât, *and means to ask to be purified in the sight of God, and not to be a hypocrite nor seek mere good reputation*[22]

The term al-zakât proper, i.e., with reference to paying regular charity, is used

Al-Qurtubî explains the meaning of the term zakâ here as *to receive guidance, to accept Islam, integrity of-actions and good*[5].

The second usage of the term occurs in the same âyah above (24. 21).. *But God does purify (yuzakkî) whom He pleases...*

Yuzakkî means to purify from sins in this âyah.[6] Al-Fîrûzâbâdî explains the term as, *to guide unto what is right and to put aright and make good.*[7]

In the above âyah the terms **zakâ** and **yuzakkî** are referred to God as the actor. Another reference to the term as enacted by God who purifies can be observed in **Sûrah** 4:49 *...No, but God does purify (or sanctify) (Yuzakkî) whom He pleases.*

Al-Qurtubî explains the term **yuzakkî** here as purifying and sanctifying from sins.[8] Al-Tabarî offers a similar interpretation [9] The term and its derivative forms occur in several instances in the text of the Qur'ân with reference to God as the Actor of purification, i e., where God purifies men from their sins and mistakes.[10] *The second level of using the term with reference to purifying men in the Qur'ânic text is when the messenger of God Muhammad, becomes the actor of purifying through the medium of the Message of God. In* Sûrah 2 151 we are informed. *We also have sent among you a Messenger of your own, rehearsing to you Our Signs, and purifying you (or sanctifying you) (yuzakkî-kum).*

The term yuzakki-kum in this âyah, explains al-Tabarî, refers to the Messenger of God performing the act of purifying men, through the âyât of the Qur'ân, from their disgraceful sins.[11] Ibn Kathîr explains the term here, *to purify them from moral vices and the disgrace of the souls and the practices of the* **jâhiliyyah** *and bring them out of darkness into light, and he the Messenger, teaches them the Book, which is the Qur'ân and wisdom, which is the Sunnah, and teaches them what they did not know So through the Message of God the Messenger transfers them from the state of* **jâhiliyyah** *to the state of knowledge becoming the* **awliyâ'** *and the* **'ulamâ'** *by the grace of God* [12]

The Qur'ânic reference to Muhammad as the actor of purifying men is also mentioned in some of the âyât.[13] But it is in Sérah 9.103, that we are able to observe the relationship between the act of purification performed by the Messenger, upon the command of God, with the act of paying a portion of one's own property. *Take alms of their goods (or wealth-***amwâli-him***), that so you will purify and sanctify them* **(tuzakkî-him)**

In this âyah we are able to trace the translation and implementation of the divine will into the normal and mundane practice of the temporal actions of men. In other words the alms or **al-zakât** becomes at this stage the link between the metaphysical aspect of the Islamic religion and the temporal pragmatic aspect of the lives of men, namely the Muslims.

Al-Tabarî explains that in this **âyat**, *God is saying to His Prophet (P.B.U H.): Take, O Muhammad! of the wealth of those who admitted their sins and repented, alms (sadaqah) in order to purify them from the disgrace of their sins and mistakes and to lift them and raise them above the degrading and low status of the hypocrites to the status of the sincere ones.*[14]

Two Expressions Of The Metaphysical-Temporal Link In The Islamic Ummah
(Al-zakat & Al-jihâd)

Souran MARDINI*

Al-Zakât and al-jihâd can be considered as two expressions of the link between the metaphysical aspect of the religion of Islam and its pragmatic application.

Syed Nadvi accepts the idea that if a religion or creed refuses to conform to the needs of the time and advance with the changing environment, it practically refuses to progress.[1] He suggests that, «*the principles of a religion must remain fixed and unchangeable, but details are always to be prepared in the light of the circumstances.*»[2]

al-Zakât

The Arab lexicographers derived it from the verb *zakâ-yazkû*[3], *which refers to the meanings: to thrive, to grow, to increase, to be pure in heart, to be just, to be righteous, to be good, to be suitable, to be fit, to purify, to chasten, to justify, to bear witness to someone's integrity, to attest to the truth, to commend, to praise, to recommend, to cause to grow and to be purified.*[3]

Hughes informs us that, In its primitive sense the word zakât means purification, whence it is also used to express a portion of property bestowed in alms, as a sanctification of the remainder to the proprietor. It is an institution of Islam and founded upon an express command in the Qur'ân (Sûrah 2:77), being one of the five foundations of practical religion.[4]

The term zakât and its derivative forms occurs in many instances in the Qur'ânic text. In Sûrah 24 21 the term zakâ is mentioned: *O you who believe! Do not follow Satan's footsteps: if any will follow the footsteps of Satan, he will (but) command what is shameful and wrong: and were it not for the grace and mercy of God on you, not one of you would ever have been pure (Zakâ)*

---

* Ph D. Departement of Islamic and Middle Eastern Studies, Faculty of Arts, University of Edinburgh.

Notes

1)- Les documents de ce récit ont été donnés dans le premier chapitre

2)- Nahj al-balâghah, sermon 231

3)- Al-Durr al-manthûr, vol II, p 6.

4)- Tafsîr al-sâfî, p. 8, Bihâr al-anwâr, vol XIX, p. 28

5)- Note de l'éditeur: il doit être ajouté que c'est la méthode utilisée par l'auteur dans son monumental commentaire du Coran, al-Mizân qui conporte 41 volumes.

6)- Tafsîr al-sâfî, p. 4

7)- Tafsîr al-sâfî, p. 15; dans le Kâfî, Tafsîr 'ayâshî et Ma'âni al-akhbâr, des récits en ce sens ont été rapportés

8)- Note de l'éditeur c'est une référence à un verset du Coran: «Nous leur ferons voir Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes jusqu'à ce que leur apparaisse que ceci est la Vérité» (Coran XLI, 53).

9)- Bihâr al-anwâr, vol.I, p 117

10)- La preuve de cette question se trouve dans les nombreux ouvrages écrits par les ulémas sur les hadiths, de même dans les livres des gens faisant autorité, un groupe de narrateurs sont qualifiés de «menteurs» ou de «faussaires».

11)- Bihâr al anwâr, vol I, p 139

12)- Bihâr al-anwâr, vol. I, p 117.

13)- Bihâr al-anwâr, vol. I, p. 55.

14)- A ce sujet, on se référera aux discussions concernant l'idjtihad et le taqlîd dans les ouvrages traitant de la science des principes de jurisprudence

15)- Wafayât al-a'yân d'Ibn Khallikân, Téhéran, 1284, p 78, A'yân al-shi'ah de Muhsin 'Amilî, Damas, 1935 et après, vol XI, p. 231.

16)- Wafayât al-a'yân, p. 190, A'yân al-shi'ah et les autres ouvrages sur la biographie des savants.

sous l'influence du Livre Sacré. Guidés par la recherche et les discussions religieuses, les musulmans commencèrent à cultiver ces sciences, dont les plus importantes sont la littérature arabe (grammaire, théorique, sciences des métaphores) et les sciences faisant partie de la forme extérieure de la religion (récitation du Coran, commentaire coranique (tafsīr), hadith, biographie de savants, chaînes de transmetteurs des hadiths et principes de jurisprudence).

Les shi'ites jouèrent un rôle essentiel dans la fondation et l'établissement de ces sciences. En fait, les fondateurs et créateur de plusieurs de ces sciences étaient shi'ites. La grammaire arabe fut systématisée par Abu-l-Aswad al Duali, l'un des Compagnons du Prophète, et par Ali. Ali dicta un plan d'organisation de la grammaire arabe (15). L'un des fondateurs de la théorique fut Sahib Ibn Abbad, un shi'ite, qui fut vizir des Buyides (16). Le premier dictionnaire arabe, est le Kitab al Ayn, composé par le célèbre savant, Khalil Ibn Ahmad al Basri, le shi'ite qui fonda la science de la prosodie. Le grand maître de grammaire, Sibuwayh, fut son élève.

La récitation coranique de Asim remonte à Ali par Abdallah Ibn Abbass, qui fut le meilleur d'entre les Compagnons en ce qui concerne le hadith, et est un élève d'Ali. La contribution de la famille du Prophète et de leurs associés dans le domaine du hadith et de la jurisprudence est bien connue. Les fondateurs des quatre écoles juridiques sunnites sont connus pour avoir eu des relations avec les cinquième et sixième Imams sh'ites Les remarquables progrès accomplis dans les principes de la jurisprudence par le savant shi'ite Wahid Bihbahāni et suivis par Cheik Murtaza Ansari n'ont de toute évidence, jamais été égalés en jurisprudence sunnite.

accomplisse ce qui dépasse ses capacités (14).

Par conséquent, l'étude des commandements et des lois islamiques par le raisonnement a été limitée, par le principe de la «nécessité suffisante» (wajib Kafâi) à ceux qui ont la compétence requise et qui sont dignes d'une telle étude

Les autres hommes, selon le principe général qui veut que l'ignorant apprenne du savant, doivent s'adresser aux hommes de science capables et dignes, appelés «mudjtahid» et «faqih». L'action qui consiste à suivre les mujtahids se nomme imitation ou taqlid. Naturellement, cette imitation diffère de l'imitation des principes de la connaissance religieuse, laquelle est interdite selon le texte même du Coran «(Oh homme) ne suis pas ce dont tu n'as pas connaissance» (Coran XVII, 36). Précisons que le shi'isme ne permet pas l'imitation d'un «mudjtahid» décédé. C'est-à-dire qu'un individu qui ne connaît pas la réponse à un problème par «idjtihad», doit imiter un «mudjtahid» vivant et ne peut se réferer au point de vue d'un «mudjtahid», décéde, à moins d'avoir reçu cette indiction du vivant du «mudjtahid». Cette pratique est l'un des facteurs qui ont contribué à garder vivante la jurisprudence shi'ite à travers les âges. Il existe toujours des personnes qui poursuivent continuellement la voie du jugement indépendant, l'idjtihad, et s'occupent d'une génération à l'autre de problèmes de jurisprudence.

En sunnisme, à la suite d'un consensus d'opinion (idjma) qui eut lieu au 4ème/10ème siècle, on décida que la soumission [illegible] des quatre écoles (celle de Abou Hanifa, Ibn Mâlik, al Shâfii et Ahmad Ibn Hanbal) serait obligatoire. Le libre «idjtihad» ou l'imitation d'une école autre que ces quatre dernières (une ou deux écoles mineures qui s'éteignirent par la suite) fut interdite. Il en est résulté que la jurisprudence sunnite s'est figée dans les conditions où elle se trouvait il y a environ 1100 ans. Récemment, certains sunnites se sont désolidarisés de ce consensus et se sont mis à exercer le libre «idjtihad».

10)- Le shi'isme et les sciences traditionnelles.

Les sciences islamiques, dont l'existence est due aux «ulamâ» qui les organisèrent et les formulèrent, sont divisées en deux catégories: les sciences rationnelles ('aqli) et les sciences traditonnelles (naqli). Les sciences rationnelles comprennent des sciences telles que la philosophie et les mathématiques. Les sciences traditonnelles sont celles qui dependent de la transmission d'une donnee à partir d'une source, telles que les sciences du langage, du hadith, de l'histoire. Sans aucun doute, la cause essentielle de l'appartion des sciences traditonnelles en Islam réside dans le Coran. A l'exception de quelques disciplines comme l'histoire, la généalogie et la prosodie, les autres sciences traditionnelles sont toutes venues à l'existence

ni rejetés (12). Il va sans dire qu'on trouve aussi parmi les shi'ites des personnes qui, à l'instar de certains sunnites, agissent d'après n'importe quel hadith puisé à n'importe quelle source.

8)- Les principes shi'ites concernant l'obéissance au hadith.

Un haidth entendu directement de la bouche du Prophète ou d'un des Imams est accepté à l'égal du Coran. Quand aux hadiths reçus par des intermédiaires, la majorité des shi'ites s'y conforme si leurs chaînes de transmetteurs sont vérifiées à chaque maillon ou s'il existe une preuve sûre de leur véracité, et au cas où ils se rapportent à des principes doctrinaux exigeant connaissance et certitude, s'ils sont conformes au texte du Coran A part ces deux genres de hadiths, nul autre hadith n'a de valeur en ce qui concerne les principes doctrinaux, le hadith non valide étant désigné comme «tradition avec un seul transmetteur» (khabar wahid). Toutefois, en ce qui concerne les règles de la «shari'ah», pour des raisons que nous avons dites, les shi'ites se conforment aussi à des hadiths généralement acceptés comme valides. On peut donc dire que pour le shi'isme, un hadith certain et définitivement reconnu est péremptoire et doit être suivi, alors qu'un hadith qui n'est pas absolument établi comme certain mais est généralement considéré comme digne de foi, est utilisé seulement dans l'élaboration des règles de la «shari'ah».

9)- Apprendre et enseigner en Islam.

Acquérir la connaissance est un devoir religieux en Islam. Le Prophète a dit: «Rechercher la connaissance incombe à chaque musulman» (13). Selon des hadiths parfaitement garantis explicitant le sens de cette parole, la connaissance, ici, signifie les trois principes de l'Islam: l'Unicité ou tawhid, la prophétie ou nubuwat, et l'eschatologie ou Maâd. En plus de ces principes, les musulmans sont supposés acquérir la connaissance des branches subsidiaires et le détail des lois de l'Islam selon leurs besoins personnels et les circonstances dans lesquelles ils se trouvent.

Acquérir la connaissance des principes de la religion, ne serait ce que d'une manière sommaire, est possible, jusqu'à un certain point, pour chacun. Mais acquérir une connaissance détaillée des commandements de la religion en utilisant les documents de base du Livre et de la Sunnah et le raisonnement technique s'appuyant sur ces sources (c'est à-dire la jurisprudence démonstrative — figh-i-istidlâli), n'est pas à la portée de chacun. seules quelques personnes sont capables de pratiquer la jurisprudence démonstrative; aussi l'acquisition d'une telle connaissance détaillée n'est pas requise de chacun, car il n'existe aucun commandement en Islam exigeant que quelqu'un

6)- Le Hadith

Le principe selon lequel le Coran atteste la validité du hadith, n'est pas discuté parmi les shi'ites ni, en fait, parmi l'ensemble des musulmans. Mais du fait de l'incapacité des premiers chefs de l'Islam à préserver et conserver le hadith, et des excès d'un groupe de Compagnons du Prophète dans diffusion de la littérature du hadith, le corpus de hadith en vint à rencontrer certaines difficultés.

D'une part, les califes de l'époque empêchèrent l'enregistrement écrit du hadith et ordonnèrent que toute feuille contenant un texte de hadith soit brûlée. Parfois même tout regain d'activité dans la transmission et l'étude du hadith fut interdit(9). De cette manière, une certaine quantité de hadiths furent oubliés ou perdus et quelques-uns furent même transmis avec un sens différent ou déformé.

D'autre part, une autre tendance prévalut chez un groupe de Compagnons du Prophète qui avaient eu l'honneur de vivre en sa présence et d'entendre ses paroles. Ce groupe, qui était respcté par les califes et la communauté musulmane, déploya un effort intense pour diffuser le hadith. Ils poussèrent cet effort si loin que le hadith surpassa parfois le Coran et que certains versets coraniques furent considérés comme abrogés par un hadith. Les transmetteurs de hadiths parcouraient souvent de grandes distances et supportaient toutes sortes de difficultés pour recueillir une seule parole du Prophète. Un groupe d'étrangers qui s'étaient déguisés sous les apparences de l'Islam et aussi certains ennemis à l'intérieur des rangs de l'Islam se mirent à modifier et à déformer quelques hadiths, et diminuèrent ainsi la fiabilité et la validité du hadith qui était alors entendu et connu (10). Les savants musulmans se mirent en quête d'une solution à ce problème. C'est ainsi qu'ils créèrent les sciences relatives à la biographie des personnalités et des chaînes de transmetteurs du hadith (Ilm ur-rijal wa darayah) afin de discerner les vrais hadiths des faux.

7)- La méthode shi'ite pour authentifier un hadith.

Le shi'isme, en plus de la recherche d'authenticité d'une chaîne de transmetteurs, considère que la corrélation du hadith avec le Coran est une condition nécessaire de sa validité. De source shi'ite, il existe plusieurs hadiths du Prophète et des Imams, pourvus d'une chaîne de transmetteurs authentique, qui affirment eux-mêmes qu'un hadith contraire au Coran n'a pas de valeur. Seul, un hadith en accord avec le Coran, peut être considéré comme valide (11).

Se basant sur ces hadiths, le shi'isme ne tient pas compte des hadiths qui sont contraires au texte du Coran. Quand aux hadiths dont l'accord ou le désaccord ne peut être établi, selon les instructions reçues des Imams, ils sont passés sous silence, sans être acceptés

entre le muet et l'aveugle, il ne peut jamais y avoir compréhension mutuelle, car quoi que l'aveugle dise, le sourd ne peut l'entendre et quoi que le sourd exprime par des gestes, l'aveugle ne peut le voir. La création des mots et la dénomination des objets ont été réalisées surtout dans un but matériel. Des expressions ont été créées pour désigner des objets, des états et des conditions matérielles accessibles aux sens, ou proches du monde sensible. Comme on peut le constater dans les cas où un interlocuteur est privé d'un sens physique, si l'on désire lui parler de sujets qui peuvent être appréhendés par l'intermédiaire du sens manquant, on utilisera un genre d'allégorie ou de similitude. Par exemple, si l'on désire décrire la lumière ou la couleur à un aveugle de naissance, ou les plaisirs sexuels à un enfant impybère, on cherchera à s'exprimer par la conparaison et l'allégorie, ou par des exemples appropriés.

Par conséquent, si nous acceptons l'hypothèse que dans l'échelle de l'existence universelle, il existe d'immenses niveaux de réalités indépendant du monde de la matière (ce qui est effectivement le cas) et qu'à chaque génération, il ne se trouve dans l'humanité qu'un petit nombre à posséder la capacité de comprendre et d'avoir une vision de ces réalités, alors les questions relatives à ces monde supérieurs ne peuvent être saisies à travers les expressions verbales et les modes de pensée communs. On ne peut s'y référer que par allusion et à travers des symboles.

Dieu dit dans son livre: «Oui, Nous en avons fait un Coran en langue arabe! Peut être comprendrez vous! Il existe auprès de Nous, sublime et sage, dans la Mère du livre» (Coran XLIII, 3-4). (La raison en peut le comprendre ni le pénétrer). Il dit aussi: «En vérité (le Coran) est une noble prédication, (figurant) sur un prototype céleste bien gardé, que seuls les purifiés touchent» (Coran LVI, 77-79). Au sujet du Prophète et de sa famille, il dit. «O, gens de la famille du Prophète! Dieu veut seulement éloigner de vous toute souilleure et vous purifier pleinement» (Coran XXXIII, 33).

Comme le prouvent ces versets, le Coran émane de sources se situant au-delà de la compréhansion de l'homme ordinaire. Nul ne peut avoir une complète compréhension du Coran, sauf ceux des serviteurs de Dieu qu'Il a choisis de purifier. Les membres de la famille du Prophète figurent parmi ces êtres purs.

En un autre endroit, Dieu dit: «Ils traitent au contraire de mensonges ce qu'ils ne comprennent pas et ce dont l'interprétation ne leur est pas encore parvenue» (Coran X, 39) (faisant allusion au Jour de la Résurrection quand la vérité des choses sera connue). Il dit encore: «Le jour où ce qu'il prédit arrivera, ceux qui auront auparavant oublié le livre s'écrieront. Les messagers de notre Seigneur nous avaient bien apporté la vérité» (Coran VII, 53)

Coran, contient également ces divers aspects.

5)- Les principes de l'interprétation (ta'wil) du Coran.

Au début de l'Islam, certains sunnites croyaient communément que si des raisons suffisantes existaient, il était possible d'ignorer le sens apparent des versets coraniques et de leur attribuer un sens opposé; habituellement le sens qui s'opposait au sens littéral était appelé «ta'wil»; et ce qui est nommé «ta'wil du Coran» est habituellement compris en ce sens.

Dans les livres religieux des érudits sunnites, de même que dans les controverses enregistrées entre les différentes écoles, on observe souvent que si un point de doctrine particulier, établi par consensus des Ulémas d'une école ou par d'autres méthodes, s'oppose au sens littéral d'un verset coranique, ce verset est interprété selon le «ta'wil», en un sens contraire à son sens apparent. Parfois deux groupes adverses présentent deux vues opposées en s'appuyant sur des versets coraniques pour justifier leur opposition. Chaque partie interprète les versets présentés par l'autre parti à l'aide du «ta'wil». Cette méthode s'est aussi plus ou moins infiltrée dans le shi'isme et peut être relevée dans quelques travaux théologiques shi'ites.

Pourtant une réflexion suffisante sur les versets coraniques et les hadiths de la famille du Prophète manifeste clairement que le Saint Coran, avec langage plein de séduction et d'éloquence et son expression lucide, ne recourt jamais à des procédés d'exposition énigmatiques mais au contraire, expose toujours n'importe quel sujet dans un langage claire.

Ce qui a été correctement nommé «ta'wil», ou interprétation herméneutique du Saint Coran, ne se rapporte pas simplement à la signification des mots. Il concerne bien plutôt certaines vérités qui transcendent la compréhension du commun des hommes, bien que ce soient de ces vérités et de ces réalités qu'émanent les principes doctrinaux et les injonctions pratiques du Coran.

L ensemble du Coran possède le sens du «ta'wil», de la signification ésotérique, qui ne peut être comprise directement par la seul pensée humaine. Seuls les prophètes et les purs parmi les amis de Dieu, qui sont libérés de l'imperfection humaine, peuvent contempler ces significations tout en vivant dans la condition présente de l'existence. Au jour de la Résurrection le «ta'wil» du Coran sera révélé à chacun.

On peut expliquer cela par le fait que ce qui oblige l'homme à utiliser le discours, à créer des mots et à se servir du langage, n'est pas autre chose que ses besoins sociaux et matériels Dans sa vie sociale l'homme est obligé d'essayer de communiquer ses pensées, ses intentions et ses sentiments à ses semblables. A cette fin, il utilise les sons et l'ouïe. Parfois il utilise aussi la vue et le toucher. C'est pourquoi

illimité du monde éternel et avancent toujours plus loin vers le zénith du *monde* spirituel.

Quand ils entendent par la révélation que Dieu a interdit l'adoration des idoles, laquelle extérieurement consiste à s'incliner devant une idole, ils comprennent cet ordre comme une interdiction *d'obéir à un autre que* Dieu, car obéir signifie s'incliner devant quelqu'un et le servir. Au-delà de cette signification, ils comprennent qu'ils ne doivent éprouver ni espoir *ni crainte, sauf par rapport* à Dieu. Plus encore, ils ne doivent pas se soumettre à l'appel de leurs appétits égoïstes et finalement, ne doivent jamais détourner leur attention de Dieu.

De même, quand ils entendent le Coran dire qu'ils doivent prier, le sens extérieur de cet ordre signifiant l'accomplissement des rites particulières des prières, ils comprennent au *moyen du sens intérieur qu'ils doivent* adorer Dieu et Lui obéir de tout leur *cœur et de toute leur âme*. Au-delà de cela, ils comprennet que devant Dieu, ils doivent se considérer comme néant, s'oublier et ne se souvenir que de Dieu.

On peut remarquer que le sens intérieur de ces deux exemples, n'est pas lié à l'ordre et à l'interdiction exprimés dans ces versets Pourtant la saisie de ce sens est inévitable pour quiconque commence à méditer sur un ordre plus vaste préfère acquérir une vision de l'univers réel plutôt que de se satisfaire de son propre égo, pour quiconque choisit l'objectivité plutôt qu'un subjectivisme égocentrique.

Grâce à cette explication, on a clarifié la signification des aspects extérieurs et intérieurs du Coran. On a également rendu évident le fait que *le sens intérieur du Coran n'abolit ni* ne réduit son sens extérieur. Il est plutôt comme l'âme qui donne vie au corps. L'Islam, religion universelle et éternelle, qui met la plus grande insistance sur la «réformation» de l'humanité, ne peut jamais se dispenser de ses lois extérieures conçues pour le bénéfice de la société, ni des doctrines élémentaires qui en sont les gardiennes.

Comment une société, qui prétendrait que la religion n'est qu'une affaire de cœur, que seulement le cœur de l'homme doit être pur et que les actions n'ont aucune valeur, pourrait-elle vivre dans le désordre et quand même atteindre le bonheur? Comment des actions et des paroles impures pourraient-elles causer un cœur pur et comment des paroles impures émaneraient-elles d'un cœur pur? Dieu dit dans son livre: «Les *femmes viles* sont pour les hommes vils, et les hommes vils pour les femmes viles. Les femmes bonnes sont pour les hommes bons» (Coran XXIV, 26). Il dit encore: «Quant à la bonne terre, sa végétation pousse par la permission de son Seigneur; quant à celle qui est mauvaise, seul le mal y pousse» (Coran VII, 58).

Le Saint Coran a donc un aspect *extérieur et un aspect intérieur*: l'aspect intérieur possède différents niveaux de signification. La littérature du hadith, qui explique le contenu du

Le Prophète, qui est l'enseignant divinement désigné par le Coran, dit: (6) «Le Coran possède une dimension intérieure, et cette dimension intérieure possède à son tour une dimension intérieure et ainsi jusqu'à sept dimensions intérieures» (7). De même, dans les paroles des Imams, il y a de nombreuses références à l'aspect intérieur du Coran.

Le principal support de ces assertions est un exemple que Dieu a mentionné dans la sourate XIII, verset 17 du Coran. Dans ce verset, le don divin est symbolisé par une pluie qui tombe du Ciel et de laquelle dépend la vie de la terre et de ses habitants. Avec la venue de la pluie, des torrents commencent à couler et chaque rivière reçoit l'eau, selon sa capacité. En coulant, le torrent se couvre décume, mais sous l'écume il y a la même eau qui donne la vie et profite à l'humanité.

Cette parabole signifie que la capacité de compréhension des sciences célestes, qui sont la source de la vie intérieure de l'homme, diffère selon les personnes. Il y a ceux pour qui il n'y a aucune réalité derrière l'existence physique et la vie matérielle de ce monde éphémère. De tels individus sont attachés aux seuls appétits matériels et aux seuls desirs physiques. Leur seule crainte est de perdre les bienfaits matériels et les plaisirs des sens. Tout au plus, en considérant les différences de degrés existant parmi eux, peuvent-ils accepter les enseignements célestes au niveau de la simple croyance et l'accomplissement purement externe des commandements pratiques de l'Islam, sans nulle comoréhension. Ils adorent Dieu dans l'espoir d'une récompense ou par peur d'une punition dans l'autre monde.

Il y a aussi ceux qui, de par la pureté de leur nature, considèrent que leur bien-être ne réside pas dans l'attachement aux plaisirs éphémères de ce monde. Les pertes et les gains, les expériences amères et douces de ce monde ne sont pour eux qu'une illusoire tentation. Le souvenir de ceux qui avant eux sont passés dans la caravane de l'existence, qui hier recherchaient les plaisirs et aujourd'hui ne sont plus qu'objets de faibles, constitue un avertissement toujours présent à leurs yeux. Ces hommes aux cœurs purs ont une inclination naturelle vers le monde de l'éternité. Ils voient les différents phénomènes de ce monde fugitif comme des symboles annonciateurs du monde supérieur, et non comme des réalités persistantes et indépendantes.

C'est ainsi qu'à travers les signes terrestres et célestes, à travers les signes dans le monde et dans l'âme humaine (8), ils contemplent, en vision spirituelle, la Lumière Infinie de la Majesté et de la Gloire de Dieu. Leurs cœurs s'emplissent de l'ardent désir de comprendre les symboles secrets de la création.

Au lieu de demeurer captifs du puits étroit et sombre de la recherche des avantages personnels et de l'égoisme, ils prennent leur envol dans l'espace

D'ailleurs, le Coran se décrit lui-même comme étant la Lumière qui illumine toute chose. De même, il défie les hommes et exige qu'ils réfléchissent sur ses versets et constatent qu'il n'existe entre eux aucune contradiction. Il les invite à produire, s'ils le peuvent, un travail semblable, pour tenter de le réfuter. Il est certain que si le Coran n'était pas compréhensible pour tous, de telles assertions n'auraient pas de sens.

Dire que le Coran est en lui même compréhensible pour tous ne contredit pas l'affirmation précédente selon laquelle le Prophète et sa famille sont des autorités religieuses en sciences islamiques, lesquelles sciences ne sont en réalité que le développement du contenu du Coran. Par exemple, seuls les principes généraux des Lois de la «shari'ah», sont contenus dans le Coran, leurs détails, tels que la manière d'accomplir les prières quotidiennes, de jeûner, de faire du commerce, et finalement de tout acte d'adoration (ibâdât) et de transactions (muâmalât) ne peuvent être connues qu'en se rapportant aux traditions du Saint Prophète et de sa famille.

Quant aux autres parties des enseignements islamiques, traitant des doctrines et des pratiques éthiques, bien que leur contenu et leur détail puissent être saisis par tous, la pleine compréhension de leur signification dépend de l'acceptation de l'enseignement de la famille du Prophète. De même, chaque verset du Coran doit être expliqueé et interprété par d'autres versets coraniques, et non par des vues qui ne nous sont devenues acceptables et familières que par la force de l'habitude et de la coutume.

L'Imam Ali a dit: «Des parties du Coran dialoguent avec d'autres parties, par les Compagnons sont traités selon le principe suivant· s'ils concernent des paroles et des actions du Prophète et en contredisent pas des hadiths de la famille du Prophète, on les considère comme acceptables. S'ils contiennent seulement les vues et les opinions des Compagnons eux-mêmes et non celles du Prophète, ils ne sont pas autorisés comme source de commandements religieux. A cet égard, le jugement des Compagnons est identique à celui de n'importe quel autre musulman. D'ailleurs, les Compagnons eux-mêmes contrediraient les autres Compagnons comme n'importe quel autre croyant.

4)- Les aspects extérieurs et intérieurs du Coran.

On a dit qu'à travers ses paroles, le Saint Coran exprime des intentions religieuses et édicte des commandements pour l'humanité en matière doctrinale et pratique. Mais la signification du Coran ne se limite pas à ce niveau En fait, derrière ces mêmes expressions et à l'intérieur même de leurs significations existent des niveaux plus profonds et plus vastes que seule peut comprendre l'élite spirituelle qui possède un cœur pur.

Il est bien évident que de tels versets n'auraient aucun sens si les paroles et les actes du Prophète et même son silence ou son approbation, n'avaient pour nous la même autorité que le Coran. Ainsi les paroles du Prophète font autorité: elles doivent être acceptées par ceux qui les ont entendues ou reçues à travers une transmission digne de confiance. Il se trouve que par une telle chaîne de transmission entièrement authentique, on sait que le Prophète a dit. «Je laisse deux valeurs parmi vous; si vous vous y tenez, vous ne vous égarerez jamais: le Coran les membres de ma famille.
Ces deux ne seront jamais séparés jusqu'au jour du jugement». (1) Selon ce hadith et d'autres, établis avec certitude, les paroles des membres de la maison du Prophète forment un corpus complémentaire aux hadiths prophétiques. Les membres de la famille du Prophète, en Islam, ont autorité en matière de connaissance et de science religieuse; ils sont infaillibles dans l'interprétation des enseignements et des commandements de l'Islam. Leurs paroles reçues oralement ou par transmission sûre font autorité.

La source traditionnelle de l'aspect formel et extérieur de la loi qui constitue en même temps le document autorisé essentiel et le fondement de la pensée religieuse en Islam, réside donc dans le Livre (Le Coran) et la Sunnah. Par le Livre on entend l'aspect extérieur des versets du saint Coran, et par la Sunnah, les hadiths entendus du Prophète et de sa famille vénérée.

2)- Traditions des compagnons.

En shi'isme, les hadiths transmis nous révélant leurs significations, et certaines parties témoignent du sens d'autres parties» (2); et le Prophète a dit: «Des parties du Coran vérifient d'autres parties». (3), et encore «Quiconque interprète le Coran selon sa propre opinion s'est réservé une place en enfer» (4).

A titre d'exemple d'un commentaire du Coran par le Coran, citons l'histoire du châtiment du peuple de Lot. Dieu dit: «Et Nous fîmes pleuvoir sur eux une mauvaise pluie» (Coran XXVI, 127). En un autre endroit, Dieu change cette phrase en celle ci: «Regarde! Nous avons envoyé une tempête de pierres sur eux» (Coran XV, 74). En reliant le second verset au premier, il apparaît clairement que la «mauvaise pluie» consistait en «pierres» tombées du Ciel. Ceux qui ont étudié attentivement les hadiths de la famille du Prophète et des Compagnons les plus éminants savent que le commentaire du Coran par le Coran est la seule méthode de commentaire coranique enseignée par la famille du Prophète (5).

3)- Le livre et la tradition.

Le livre de Dieu, le Saint Coran, est la source principale de toute la pensée islamique. C'est lui qui confère validité et autorité aux autres sources religieuses de l'Islam. Il doit donc être compréhensible pour tous.

moyen d'une vision intérieure.

Pourtant, il faut comprendre que ces trois méthodes différent l'une de l'autre sous plusieurs aspects. Par exemple, du fait que les formes exterieures de la religion sont des expressions verbales dans le langage le plus simple, elles sont à la portée de tous et chacun peut en profiter selon ses capacités. Par contre, les deux autres voies, qui sont le propre d'un groupe particulier (l'élite, Khawâs) ne sont pas connues de tous. La voie des formes extérieures de la religion mène à la compréhension des principes et des obligations de l'Islam, elle débouche sur la connaissance de la substance des croyances et des pratiques de l'Islam, et des principes des sciences islamiques, de l'éthique et de la jurisprudence. Ce qui contraste avec les deux autres voies, car si la méthode intellectuelle peut découvrir les problèmes liés à la foi, à l'éthique, et les principes généraux régissant les questions pratiques, elle ne peut découvrir les commandements religieux spécifiques édictés par le Coran et la Sunnah La voie de purification de l'âme charnelle, puisqu'elle conduit à la découverte des vérités spirituelles données par Dieu, ne peut comporter aucune limite ni mesure dans ses résultats ou dans les vérités révélées par ce même don divin. Les hommes qui ont atteint cette connaissance se sont «coupés» de toute chose et ont oublié toute chose en dehors de Dieu; ils dependent de la direction et de la domination directes de Dieu Lui-même — Puisse son nom être glorifiée. Il leur est révélé ce qu'Il veut, et non pas ce qu'ils veulent.

Nous allons à présent examiner en détail ces trois méthodes de pensée religieuse en Islam.

PREMIERE MÉTHODE

L'ASPECT FORMEL DE LA RELIGION

1)- Ses différentes faces

Le Saint Coran, qui est la source principale de la pensée religieuse en Islam, a investi d'une entière autorité pour ceux qui écoutent son message, le sens externe de ses paroles. Et ce même sens externe des versets coraniques considère encore les paroles du Prophète lui même comme complémentaires des paroles du Coran, en déclarant qu'elles jouissent de la même autorité que le Coran. En effet, déclare le Coran. «Nous t'avons révélé une écriture pour édifier les hommes sur ce qui leur a été adressé afin qu'ils réfléchissent» (Coran XVI, 44) et. «C'est Lui qui a envoyé chez les incultes un Prophète issu d'eux qui leur récite ses versets, les purifie, leur enseigne le livre et la sagesse» (Coran LXII, 2) ou encore: «Vous avez dans l'envoyé de Dieu un beau modèle pour vous» (Coran XXXIII, 21).

rationnels de la religion, le Saint Coran explique en termes subtils que toute science religieuse réelle provient de l'Unicité Divine (tawhid) ainsi que de la connaissance exacte de Dieu et de ses attributs. La connaissance de Dieu appartient en perfection à ceux qu'il a attirés de toutes parts et qu'Il en fait siens.

Ceux-là se sont oubliés eux-mêmes ainsi que toutes choses et, en raison de la sincérité de leur obéissance à Dieu, se sont rendus capables de concentrer toutes leurs puissances et leur énergies sur le monde transcendant. Leurs yeux ont été illuminés par la vision de la lumière du Créateur très pur. Avec l'œil du discernement, ils ont contemple la réalite des choses dans le royaume du Ciel et de la Terre, car par la sincérité de leur obéissance, ils ont atteint l'état de certitude (yaqīn). En conséquence de cette certitude, le royaume du Ciel et de la Terre et la vie immortelle du monde éternel leur a été révélé. La réflexion sur les saints versets suivants éclaire pleindement cette affirmation:

«Nous n'avons envoyé avant toi aucun messager sans lui révéler (ceci): Il n'y a pas de divinité excepté Moi, adorez-Moi donc» (Coran XXI, 25) «Gloire à Dieu, il est au-dessus de ce qu'ils décrivent, à l'exception des sincères serviteurs de Dieu» (Coran XXXVII, 159-160); «Dis: Je ne suis qu'un être humain comme vous. Il m'est révélé que notre Dieu est un Dieu unique Que celui qui espère rencontrer son Seigneur, fasse donc œuvre pie et qu'en adorant son Seigneur il ne Lui associe personne» (Coran XVIII, 110), «Adore ton Seigneur jusqu'à ce que vienne à toi la certitude» (Coran XV, 99) Et Dieu dit encore. «Ainsi Nous fîmes voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre afin qu'il fut du nombre de ceux qui ont la certitude» (Coran VI. 75), et. «Eh bien non!.. En vérité, le livre des hommes de bien sera dans l'Illiyyīn. Et qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est l'Illiyyīn? (C'est) un livre gravé que les rapprochés (de Dieu) verront», et. «Vous saurez bientôt! Prenez garde! Si seulement vous saviez!» (Coran II, 3) «Certes vous verrez la fournaise» (Coran LXXXIII, 21).

On peut donc affirmer que l'une des voies pour la compréhension des vérités et des sciences religieuses réside dans la purification de l'âme charnelle et la sincérité de l'obéissance à Dieu.

4). La différence entre les trois méthodes mentionnées.

Le Saint Coran propose donc trois méthodes pour la compréhension des vérités religieuses: la soumission aux aspects extérieurs ou formels de la religion, le raisonnement intellectuel et la sincérité dans l'obéissance, menant à l'intuition intellectuelle qui dévoile la vérité et la fait saisir au

3)- Il y a trois méthodes de pensée religieuse dans le Coran.

Le Saint Coran, dans ses enseignenments, évoque trois voies conduisant à la compréhension des buts de la religion et des sciences islamiques:

a– La voie de l'aspect formel et extérieur de la religion (la shari'ah).

b– La voie de la compréhension rationelle.

c– La voie de la compréhension spirituelle atteinte par la sincérité (ikhlas) de l'obéissance à Dieu.

On constate que le Saint Coran, dans son aspect formel, s'adresse à tous, parfois sans fournir ni démonstration ni preuve. Bien plutôt, se basant sur l'unique souveraìnté de Dieu, il ordonne aux gens d'accepter les principes de la foi tels que l'unité divine, la prophétie, l'eschatologie; il leur donne des ordres pratiques tels que les priéres quotidiennes, le jeûne, etc... et prallélement leur interdit de commettre certaines autres actions. Certes, si le Coran n'avait pas été investi d'autorité concernant ces commandements, jamais il n'aurait attendu de l'homme qu'il les accepte et leur obéisse. On doit donc dire que de telles formulations simples du Coran sont une voie pour comprendre les fins religieuses ultimes et pour pénétrer les sciences islamiques. Ce que nous appelons l'«aspect extérieur ou formel de la religion» sont des expressions verbales telles que «Croyez en Dieu et en son Prophète», ou encore «Acquittez-vous des priéres».

Outre son rôle pédagogique dans l'aspect extérieur de la religion, on voit que le Saint Coran, dans plusieurs versets, encourage l'homme à une approche rationnelle (aqli) des choses. Il invite l'homme à méditer, à contempler et à discuter les signes de Dieu dans le macrocosme et dans le microcosme. Il expose nombre de vérités au moyen du libre raisonnement intellectuel. Aucun livre sacré à vrai dire ne loue ni ne recommande à l'homme la science et le savoir autant que le Coran. Dans de nombreux verset, le Coran témoigne de la validité de la preuve intellectuelle et de la démonstration rationelle, il n'impose pas à l'homme d'accepter d'abord la validité des enseignements islamiques, et ensuite de les justifier par des preuves intellectuelles. Bien plutôt, totalement confiant en la vérité de sa position, il proclame que l'homme doit d'abord appliquer son intelligence à découvrir la vérité des enseignements islamiques, et seulement ensuite accepter cette vérité. Il doit chercher confirmation du message islamique dans la création qui est par elle-même un témoin véridique L'homme trouvera finalement affirmation de sa foi dans les conclusions de la demonstration rationelle, il ne doit pas d'abord croire, puis, en accord avec sa foi, chercher des preuves La validité et l'efficacité de la pensée philosophique, se trouve par conséquent confirmées par le Saint Coran.

Par ailleurs, en plus de son rôle de guide dans les aspects extérieurs et

PENSÉE RELIGIEUSE DANS L'ISLAM

S.M.H. TABATABAI

1)- La signification de la pensée religieuse.

Par «pensée religieuse» nous désignons cette forme de pensée qui s'occupe de toute question religieuse se posant à l'intérieur d'une religion particulière au sens où la pensée mathématique est la forme de pensée qui traite de questions mathématiques et résout les problèmes mathématiques.

2)- La source essentielle de la pensée religieuse dans l'Islam.

Il va sans dire que la pensée religieuse, comme les autres formes de pensée, doit posséder des sources sûres, d'où la matière brute de sa pensée prend naissance et sur lesquelles elle s'appuie. Il en va de même du processus de raisonnement nécessaire à la solution de problèmes mathématiques, qui doit s'appuyer sur des séries de faits et de principes mathématiques.

La seule source sur laquelle s'appuie la religion révélée de l'Islam et sur laquelle elle est fondée, dans la mesure où elle est d'origine céleste, n'est autre que le Saint Coran. C'est le Coran qui est le testament définitif et l'universelle et toujours vivante prophétie du Prophète, et c'est le contenu du Coran qui porte la substance de l'appel islamique. Naturellement, le fait que le Coran soit à lui seul la source de la pensée religieuse musulmane n'exclut pas les autres sources d'une pensée vraie, comme il sera expliqueé plus loin.

A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture

A quarterly journal published by Sāzmān-e Tablīghāt-e Islāmī, Tehran, Islamic Republic of Iran Contains articles on Qur'ānic studies, ḥadīth (tradition), Islamic philosophy and 'irfān (mysticism), fiqh and uṣūl (law and jurisprudence), Islamic history, economics, sociology, political science, comparative religion, etc , and reviews on books on related topics Launched in 1983, the journal is in the third year of publication.

Scholars from all over the world are invited to contribute to the journal.

All contributions and editorial correspondence should be sent to

The Editor, Al-Tawḥīd (English), P. O.Box 14155-4843, Tehran, Islamic Republic of Iran.

Distributed by:

Orient Distribution Services
P.O Box 719, London SE26 6PS, England

Subscription Rates (inclusive of postage):

	Per copy	Annual Subscription
Institutions & Libraries	£ 3 75	£ 15 00
Individuals	£ 2 50	£ 10 00
Back copies	£ 4 00	

Notes

1ère Partie

1 Sourate 54, verset 49
2 Sourate 13 verset 8
3 Sourate 15, verset19
4 Sourate 20 verset 53
5 Sourate 11, verset 61
6 Tradition authentique (hadith) rapportée par l Iman Ahmed dans son Mousnad, ainsi que par Al-Boukhari dans Al Adab Al Moufrad et par Abou Al Tayaliçi dans son Mousnad

2ème Partie

1 Sourate 21, verset 30
2 Sourate 2, verset 164
3 Sourate 6, verset 99
4 Sourate 8, verset 11
5 Sourate 25 verset 48
6 Sourate 16, verset 14
7 Sourate 5, verset 96
8 Sourate 54, verset 28
9 Tradition authentique rapportée par Abou Daoud dans ses Sounan, basée sur une chaine de transmission authentique (Isnand Sahih)
10 Sourate 15 verset 22
11 Sourate 2, verset 164
12 Sourate 22, verset 18
13 Sourate 17, verset 44
14 Sourate 13, verset 15
15 Sourate 6, verset 38
16 Tradition authentique rapportée par Al Boukhari, Mouslim et d'autres
17 Tradition authentique rapportée par Al Boukhari et Mouslim
18 Tradition authentique rapportée par Al Boukhari et Mouslim
19 Tradition authentique rapportée par Al Boukhari, Mouslim et d autres
20 Tradition authentique rapportée par Al Boukhari et Mouslim

3ème Partie

1 Tradition bonne rapportée par Malik dans le Mouatta, dont il considère la transmission comme incomplète (moursala), elle est aussi rapportée par Al Hakim dans le Moustadrak, qui lui prête une transmission continue, authentifiée par Mouslim

4ème Partie

1 Rapporté comme tradition, mais celle-ci est faible
2 Sourate 7, versets 56, 85
3 Sourate 2, verset 205
4 Rapporté comme tradition, mais celle-ci est faible

Cinquième partie

Conclusions

D'importance vitale pour l'humanité, telle apparaît la question de la protection et de la conservation de l'environnement. Comme telle, cette question intéresse directement l'Islam, car l'homme y joue le rôle tout à la fois de sujet, de bénéficiaire et d'artisan. S'il est vrai que par le passé le problème résidait dans la difficulté de protéger l'homme contre le milieu naturel et ses éléments, en revanche il consiste aujourd'hui à conserver le milieu naturel et les ressources biologiques contre l'influence de l'action humaine, mais aussi dans l'intérêt de l'homme lui-même.

La solution passe par la sensibilisation, individuelle et collective, quant aux buts, aux méthodes et aux actions, étant entendu que, à la base du mal, se trouve une vision matérialiste étriquée des choses Le progès technique ne peut se faire au détriment de la santé, du bonheur et de la survie de l'homme, pas plus qu'il n'est possible de sacrifier les générations futures, dans le seul but d'offrir aux générations présentes une croissance matérielle ou économique, d'ailleurs hypothétique

C'est dans la perception globale islamique de l'homme, dépouillée du culte de soi, sans distinction de temps, de lieu et de race, qu'est tracée la voie du salut C'est pourquoi l'Islam veille à tout mettre en oeuvre pour faire en sorte que cette perception devienne une réalité tangible De là apparaît la nécessité de respecter les principes suivants:

1. Approfondir les connaissances scientifiques et techniques relatives au traitement des dommages écologiques, afin que la planification du developpement soit conçue dans l'intérêt de l'homme, au sens global du terme, sans porter atteinte à la nature et à l'environnement.

2. Prendre en considération la nécessité de préserver les aspects de l'environnement, notamment du point de vue sanitaire et esthétique, lors de l'étude et de l'adoption des projets de développement

3. Attirer l'attention sur le caractère illicite de la dégradation de l'environnement et des ressources naturelles, de manière durable, à des fins militaires ou hostiles

4. Attirer l'attention sur le fait que des activités entreprises dans un pays donné ne devraient pas causer des dommages écologiques dans un autre pays, car la réalisation d'un intérêt privé ne doit pas se faire aux dépens des autres

Dès lors, du point de vue de l'Islam, toute action entreprise dans ce domaine, qu'elle soit régionale ou universelle, est la bienvenue, pour autant qu'elle tende à conjuguer les efforts, à tous les niveaux, en vue d'établir un système international équilibré de protection de l'homme et de l'environnement, et de maintien d'une vie saine et prospère, au profit des générations présentes et futures

Notre dernière prière: Louange à Dieu, Seigneur des Univers

Allah est notre tout dernier recours

— L'Etat est de plus en droit de faire cesser des projets dont le fonctionnement cause à l'environnement un préjudice supérieur au profit qu'on peut en attendre; car "repousser le mal prime la recherche du bien". Si néanmoins la collectivité ne peut se passer d'une activité dommageable, car elle y verrait la réalisation d'un "intérêt nécessaire", un tel besoin devient nécessité, et rend licite ce qui est interdit, pour autant que le dommage soit repoussé dans toute la mesure du possible et que la nécessité soit appréciée à sa juste proportion. Mais dès que disparaît le besoin d'une telle activité dommageable, il appartient aux responsables de la faire cesser, en application de la règle "Ce que l'exception autorise n'a plus lieu d'être lorsque disparaît l'exception elle-même"

— L'Etat peut encore faire supporter aux particuliers, aux établissements et aux sociétés, les frais occasionnés par l'élimination des dommages résultant d'activités irrégulières, accomplies en méconnaissance des conditions d'autorisation, de permis ou de contrat; la règle islamique dispose en effet que "Qui agit répond de son acte, fût-il non intentionnel". Néanmoins, ils ne sont pas tenus pour responsables des dommages pouvant découler de l'exercice, dans le respect de la légalité et des pratiques usuelles, de leurs droits légitimes et autorisés La règle islamique est bien en ce sens "L'autorisation de la loi exonère de la garantie"

— De même est-il possible pour l'Etat d'obliger les particuliers, les établissements et les sociétés à verser une indemnité, en compensation des dommages illicitement infligés au milieu naturel, et dont les effets ne peuvent être ni éliminés, ni réparés.

— C'est enfin à bon droit que l'Etat peut appliquer des sanctions aux particuliers, aux propriétaires ou aux dirigeants des établissements, dans les cas où, par faute intentionnelle ou négligence manifeste, ils contreviennent aux conditions du permis ou aux clauses du contrat, ou encore lorsqu'ils méconnaissent les règles générales édictées par l'Etat en vue d'assurer la conservation du milieu naturel, de ses éléments et de ses ressources

10. Il est du devoir des autorités gouvernementales, administratives, locales, judiciaires, de veiller à la réalisation des intérêts individuels et sociaux, parmi lesquels figurent la protection, la conservation et le développement de la nature et de ses ressources. Cette action comporte deux volets

— celui de la prévention du dommage

— et celui de la réparation du dommage.

11. L'Etat est en droit de prendre toutes les mesures tendant à prévenir la production d'un dommage ou à en réduire les méfaits, conformément d'une part à la règle relative à la prévention du dommage — "Ni dommage, ni représailles" — d'autres part à la règle prescrivant d'éliminer les facteurs du mal

— L'Etat est fondé, par exemple, à interdire tout comportement humain dommageable, *qu'il soit ponctuel ou régulier.* C'est *ainsi que nul n'est autorisé à porter* atteinte au droit dont dispose la communauté de jouir de l'un des éléments essentiels de l'environnement Polluer l'air au moyen d'émissions industrielles,

contaminer l'eau, *en détruisant un puits public ou en y déversant* des substances toxiques qui le rendent inutilisable, constituent autant d'actes répréhensibles à cet égard.

— L'Etat peut également déterminer le champ et la nature d'une activité, dans le temps et dans l'espace, de manière à en prévenir ou en réduire les effets dommageables, ou à les confiner dans un endroit donné ou pendant une durée déterminée.

— L'Etat est aussi en mesure, par l'intermédiaire des experts et spécialistes de diverses disciplines, d'imposer telles mesures et telles normes techniques propres à prévenir ou à réduire le dommage, ou à en minimiser l'étendue et l'impact

12. L'Etat est par ailleurs fondé, lorsqu'un dommage se produit, à prendre toutes les mesures nécessaires afin d'en assurer l'élimination, la réparation et l'indemnisation, en vertu de ces règles: "Le dommage doit être éliminé", "le dommage ne peut être éliminé au moyen d'un dommage similaire", "si l'action originelle devient impossible, on doit recourir à des alternatives", "la nécessité n'annule pas le droit d'autrui".

— C'est ainsi que l'Etat peut mettre à la charge des particuliers, des établissements et des sociétés, l'obligation d'éliminer les dommages résultant de leurs activités et projets qui, alors même qu'ils profitent à la communauté, ne sont pas moins préjudiciables pour l'environnement et ses éléments; ceci, conformément au principe selon lequel le dommage doit, autant que possible, être éliminé et écarté.

— éviter le gaspillage et les excès de consommation;

— éviter d'endommager les ressources ou de les déteriorer sans motif légitime,

— éviter de nuire au milieu naturel, d'y porter atteinte, de le polluer ou de l'altérer, de quelque manière que ce soit;

— mettre la terre en valeur, en développer les éléments et les paysages, en contribuant à l'amélioration, à la protection et à la conservation des ressources naturelles et des espèces vivantes, en cultivant le sol, en régénérant et en purifiant le sol, l'air et l'eau.

4 La possession de ces éléments de l'environnement constitue un droit commun à l'ensemble de la communauté Chacun en use selon ses besoins — ceux-ci étant alors appréciés en quantité et en qualité —, pour autant que la jouissance des autres n'en soit pas affectée ou empêchée

5. L'intervention des gouvernants pour réaliser le bien public et combattre les méfaits — c'est là leur obligation première — est une pratique solidement établie en droit musulman A cette intervention, des limites existent, qui sont déterminées tant par les objectifs généraux de la loi islamique que par les intérêts réels et licites que les gouvernants sont chargés de défendre. La règle juridique islamique prévoit à ce sujet: "Le comportement du gouvernant, à l'égard de ses administrés, doit être dicté par l'intérêt général". Un tel comportement, à n'en pas douter, perd sa légitimité lorsqu'il est l'expression d'un caprice ou d'un absolutisme peu respectueux de l'intérêt général L'intervention étatique légitime est dès lors celle qui se soucie de faire triompher les intérêts généraux, vitaux et réalistes, en les protégeant contre la concurrence des intérêts antagonistes.

6 L'intérêt de la communauté et de la nation doit prévaloir sur l'intérêt individuel, en cas de conflit entre eux, car un dommage privé est acceptable s'il évite un dommage public Dès lors, négliger un intérêt privé en vue d'assurer la protection de l'intérêt général équivaut, entre deux maux, à opter pour le moindre mal En ce sens, la règle juridique islamique déclare "lorsque deux maux s'opposent, le moins dommageable est admissible s'il permet d'éviter le plus grave"

7 Les intérêts sont d'importance inégale ils peuvent être fondamentaux , nécessaires ou accessoires S'ils se trouvent en conflit, les intérêts fondamentaux doivent prévaloir sur les intérêts nécessaires ou accessoires, de même faut-il donner la priorité aux intérêts nécessaires s'ils s'opposent aux intérêts accessoires

8 Les intérêts divergent en fonction de leur degré de précision et d'acuité Certains sont réels et concrets, d'autres prévisibles ou éventuels Le cas échéant, nul doute que ceux-là priment ceux-ci

9 S'il est vrai que certains comportements réalisent certains intérêts, ils n'en causent pas moins, corrélativement, des dommages plus graves ou similaires En ce cas, comme le veut la règle juridique islamique, "combattre le mal prime la recherche des intérêts", car l'élimination du mal est le premier pas vers la réalisation du bien

6. Les alcools et les autres drogues

Il est évident que les alcools et les drogues ont une influence néfaste sur la santé physique et mentale de l'homme, sur ses biens, sa dignité et sa religion. Il est aujourd'hui prouvé, de manière indubitable, que les maux causés par les alcools et les drogues, qu'ils soient d'ordre physique, social ou psychologique, sont graves et profonds. Leur interdiction en Islam, sous quelque forme qu'ils se présentent, et la prohibition de toute transaction les concernant, comme de leur production et de leur commercialisation, sont une démonstration exemplaire de l'intérêt que la loi islamique porte, depuis quatorze siècles, à la protection de l'homme et à la conservation de son milieu, tant social que naturel, contre les facteurs de dégradation, de dommage et de pollution de toutes sortes.

Quatrième partie

Les règles législatives islamiques pouvant servir de fondement aux procédures et mesures nécessaires à la protection et à la conservation de l'environnement

1. La protection de la nature et de ses ressources, sa conservation et son développement constituent, à la fois, *une obligation religieuse incombant à tout musulman* — qui découle de la responsabilité individuelle qu'il a envers Dieu de veiller à la protection de lui-même et de sa société —, et une obligation sociale générale, mise à la charge des gouvernants et des autorités administratives et locales, en vertu de la responsabilité publique qu'ils assument.

2. La sensibilisation religieuse islamique dans ce domaine est nécessaire, afin que chacun puisse prendre activement part à la protection et au développement des ressources naturelles et environnementales Selon un aphorisme transmis par la tradition, "tous les êtres sont à la charge de Dieu; les plus aimés de Lui sont ceux qui sont le plus attentifs à ceux dont ils ont la charge"[1] Et Dieu le Très-Haut dit: "Ne corrompez pas la terre quand elle a été rendue à un meilleur état"[2]; Il dit encore "Dieu n'aime point le désordre"[3]. Il s'ensuit que toute atteinte, tout dommage intentionnels à la nature et à ses ressources, constituent un méfait prohibé par l'Islam voire une grave malveillance que le musulman se doit d'éviter, et que les dirigeants sont tenus de proscrire, surtout s'il en résulte un préjudice généralisé. Un aphorisme transmis par la tradition dit à cet égard "Celui qui ne se préoccupe pas du bien-être des musulmans n'est pas des leurs"[4].

3. Par le biais de la sensibilisation religieuse islamique, les individus doivent être invités, par tous les moyens et à tous les niveaux, à se conformer à la morale islamique dans leur comportement vis-à-vis de l'environnement, de la nature et de ses ressources, du point de vue tant de l'utilisation et de l'exploitation que de la jouissance et du développement. *A cette fin, il convient de leur rappeler leurs obligations religieuses*, à savoir:

2. Les déchets, les émissions, les produits de nettoyage et autres substances nuisibles

Les déchets et les émissions résultant des activités domestiques normales ou dus au développement industriel avancé doivent être éliminés, de manière qu'ils ne détériorent ou ne défigurent pas l'environnement et pour protéger l'homme — du point de vue esthétique et biologique —, ainsi que les autres éléments de l'environnement, contre leurs effets nuisibles L'élimination de ces déchets et émissions doit cependant se faire en évitant de produire un autre dommage, similaire ou plus grand, car selon une règle juridique islamique "le mal ne peut-être écarté par son égal ou par un mal plus grand".

Il en va de même pour ce qui est des effets nuisibles des produits de nettoyage ou d'autres produits utilisés à des fins domestiques, industrielles ou agricoles, pour la satisfaction d'intérêts privés ou publics Il faut donc s'efforcer, par la prévention et l'élimination, d'éviter la réalisation de ces effets, afin d'assurer la protection de l'homme et de son milieu social et naturel contre leurs méfaits. Et s'il s'avère que les inconvénients en dépassent les avantages, l'interdiction de leur utilisation s'impose Des solutions efficaces de rechange, non nuisibles ou moins nuisibles, doivent alors être recherchées

3. Les substances radio-actives

Ce qui vient d'être mentionné s'applique également aux matières radio-actives, eu égard à la nécessité d'éviter les effets nuisibles de leur utilisation sur l'homme et son environnement et d'éliminer leurs déchets d'une manière appropriée.

4. Les insecticides et les pesticides

Les propos qui précèdent s'appliquent aussi aux insecticides et aux pesticides. Leur utilisation doit, de la même manière, être conditionnée par le souci de ne pas nuire à l'homme et à son environnement, dans l'immédiat et à terme C'est pourquoi il faut proscrire tout ce qui porte atteinte à l'homme, même si cela devait se faire au détriment des intérêts de quelques uns, car un préjudice limité est supportable s'il permet d'éviter un dommage généralisé. Et pour contrer le mal, tous les moyens doivent être mis en oeuvre, pour autant qu'ils soient conformes à la loi et qu'ils ne causent pas un dommage similaire ou plus grand. La règle juridique islamique prévoit à cet égard. "De deux maux, on choisit le moindre" Si toutefois l'utilisation de ces insecticides et pesticides était d'une nécessité vitale, une telle nécessité, appréciée à sa juste mesure, lèverait leur interdiction

5. Les calamités naturelles

Il convient en outre, par la prévention, de prendre des mesures de précaution propres à diminuer les impacts des calamités naturelles sur l'homme et le milieu naturel, telles les inondations, les torrents, les tremblements de terre, les volcans, les tempêtes, les grands incendies, les épidémies en général, etc. Car la sauvegarde de l'homme, de ses biens et de ses intérêts constitue un devoir, et "tout ce qui réalise le nécessaire est nécessaire en soi".

Au regard de l'Islam, ces créatures sont perçues de deux manières

— d'un côté ce sont des créatures qui existent pour elles-mêmes, et qui attestent de la puissance et de la sagesse de Dieu,

— de l'autre, elles sont mises au service de l'homme et jouent un rôle dans le développement de ce monde.

C'est donc un devoir que de les conserver et de les développer pour elles-mêmes d'une part, dans l'intérêt de l'homme d'autre part.

Troisième partie

Protection de l'homme et de l'environnement contre les influences extérieures et leurs effets néfastes.

Si l'Islam veille à la protection et à la conservation des éléments essentiels de l'environnement, pour assurer le bien-être de l'humanité et en vue de satisfaire ses besoins fondamentaux — autant pour les générations actuelles que pour celles à venir —, il ne se préoccupe pas moins de protéger l'homme et l'environnement, en eux-mêmes, contre les influences extérieures nuisibles, les produits chimiques et les déchets. L'Islam prohibe en effet toutes sortes de dommages, quelle qu'en soit la forme C'est bien ce qui ressort d'une parole du Prophète "Ni dommage, ni représailles"[1] De même est-il préférable de prévenir la réalisation d'un dommage ou d'une nuisance que d'en corriger les inconvénients après-coup, ainsi que le veut cette règle islamique· "Repousser le mal prime la recherche du bien" Dès lors, toute activité orientée vers la réalisation d'un bienfait, telle la garantie des besoins et services, le développement agricole et industriel, les moyens de communication, doit être entreprise d'une manière qui évite tout dommage ou nuisance Il importe, par conséquent, que des précautions soient prises lors de la conception, de la planification et de l'exécution de ces activités afin que, dans toute la mesure du possible, il n'en résulte ni dommage ni nuisance

1. Le bruit

La plupart des établissements industriels, des moyens d'information et de communication étant souvent générateurs de bruit, il convient de s'efforcer d'éliminer ce bruit ou d'en éviter les incommodités Car le bruit est néfaste pour l'homme et pour les éléments vivants de son environnement Il est donc nécessaire de repousser ce mal, autant que possible et par tous les moyens, conformément aux règles de la Loi islamique

dige attestant la toute-puissance de Dieu et la perfection de son oeuvre Et ainsi que l'a dit le Très-Haut "Dans la céation des cieux et de la terre, dans la succession alternative des jours et des nuits, dans les variations de vents et dans les nuages astreints au service entre le ciel et la terre, dans tout ceci il y a certes des signes pour ceux qui ont de l'intelligence"[11]

L'air étant investi de ces fonctions vitales et sociales, il s'ensuit que sa conservation dans un état de propreté et de pureté est considérée comme participant de la conservation de la vie elle-même, celle-ci étant l'un des buts essentiels de la Loi islamique Selon une règle du droit musulman, "tout ce qui réalise le nécessaire est nécessaire en soi" De sorte que tenter de le polluer, de le priver de sa fonction ou d'y porter atteinte est considéré tout à la fois comme une entrave à la volonté de Dieu vis-à-vis de ses créatures et un obstacle pour l'homme à l'exercice de ses prérogatives et à l'accomplissement de ses devoirs en vue d'oeuvrer au développement de ce monde.

3. Les végétaux et les animaux

L'importance des végétaux et des animaux, leur grande utilité pour l'homme, ne font aucun doute Le saint Coran nous enseigne que, parmi les diverses fonctions de ces créatures, il est un aspect esthétique et ornemental La quiétude spirituelle étant une aspiration religieuse digne d'etre satisfaite et respectée, Dieu a voulu, par l'intermédiaire de ces créatures, procurer a l'homme joie et gaieté, lui permettant ainsi, l'âme en paix, de se consacrer à l'accomplissement de sa mission D'autres fonctions attachées à ces créatures sont indiquées par le saint Coran, mais nous sont peut-être inconnues ou imperceptibles Pourtant le Coran nous en instruit, ce sont l adoration, la louange et la prosternation dues à Dieu Le Tres Haut dit "Ne vois-tu pas que tout ce qui est dans les cieux et sur la terre adore le Seigneur, le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les arbres, les animaux"[12], "Il n'y a point de chose qui ne célèbre Ses louanges, mais vous ne comprenez pas leurs chants"[13], et il dit "Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre rend à l'Eternel un hommage volontaire ou forcé"[14]

L'Islam veille à la survie de ces créatures et à leur maintien dans leurs fonctions, car il les considère comme des espèces comparables à l'humanité Le Très-Haut dit en effet "Il n'y a point de bêtes sur la terre ni d'oiseau volant de ses ailes, qui ne forment des communautés comme vous "[15] Sur cette base, le Prophète (prière et salut de Dieu sur lui) nous a appris, à travers ses recommandations et ses enseignements, comment en prendre soin et les protéger C'est ainsi que, piqué par une fourmi, un prophète avait ordonné d'en brûler toute une colonie Il reçut alors cette révélation de Dieu "Pour une fourmi qui te pique, tu fais périr toute une communauté qui se prosternait!"[16] Le Prophète rapporta également qu'une femme alla en enfer pour avoir enfermé un chat, sans le nourrir ni le laisser libre de quêter sa nourriture[17] Par ailleurs, Dieu remercia un esclave qui abreuva un chien assoiffé, le sauvant ainsi de la mort[18] Enfin le Prophète (prière et salut de Dieu sur lui) interdit de laisser les animaux mourir de faim[19] et maudit un groupe de personnes qui avaient pris un oiseau pour cible de leurs tirs[20]

1. L'eau

Dieu a fait de l'eau l'origine et la source de la vie. Dieu le Très Haut dit en effet: "Au moyen de l'eau nous donnons la vie à toutes choses"[1]. Ainsi l'existence et la survie des plantes, des animaux et des hommes dépendent-elles de la disponibilité de l'eau Le Très-Haut dit. "Cette eau que Dieu fait descendre du ciel et avec laquelle il rend la vie à la terre morte naguère"[2], Il dit aussi "C'est lui qui fait du ciel descendre l'eau. Par elle nous faisons pousser les germes de toutes les plantes"[3] Outre cette fonction vitale, il en est une autre, d'ordre socio-religieux celle de purifier le corps et les vêtements des impuretés et des souillures, pour permettre à l'homme de se tourner vers Dieu Le Très-Haut dit "Et (Il) fit descendre l'eau du ciel pour vous purifier"[4], et Il dit "Nous faisons descendre du ciel de l'eau pure"[5]

Dieu nous a par ailleurs éclairés sur d'autres fonctions de l'eau; des mers et des océans, Il a fait un habitat propice à la vie pour d'autres êtres, qui contribuent au développement de la planète et à la pérennité de la vie sur elle Le Très-Haut dit "C'est lui qui vous a soumis la mer; vous en mangez les chairs fraîches, vous en retirez des ornements dont vous vous parez Vous voyez les vaisseaux fendre les flots pour demander à Dieu les trésors de sa bonté"[6], et Il dit. "Il vous est permis de vous livrer à la pêche pour vous nourrir de ses produits et d'y chercher votre profit La pêche est permise aux voyageurs"[7]

Nul doute que la conservation de cet élément constitue la base de la conservation de la vie sous ses diverses formes, qu'elle soit végétale, animale ou humaine Il est de règle, en droit musulman, que "tout ce qui réalise le nécessaire est nécessaire en soi" Dès lors, toute atteinte à sa fonction vitale et sociale — comme sa détérioration ou sa pollution au moyen de substances préjudiciables à son rôle de source de vie, ou d'habitat pour certains organismes vivants — est en fait une atteinte à la vie dans sa globalité Et, selon une règle du droit musulman, "tout ce qui conduit à l'interdit est lui-même interdit"

Etant donné l'importance de cet élément pour la pérennité de la vie, Dieu en a fait un droit commun à l'humanité tout entière La jouissance en est donnée à tout un chacun, sans discrimination ni contrainte, sans détérioration ni abus Le Très-Haut dit "Annonce leur que l'eau de leurs citernes doit être partagée entre eux"[8], et son Prophète a dit "Les gens sont associés en trois choses l'eau, le fourrage et le feu"[9]

2. L'air

Cet élément n'est pas moins important que le précédent quant à la continuité et à la conservation de la vie. L'air possède probablement d'autres fonctions, imperceptibles pour l'homme, ou qui n'attirent pas son attention Elles n'en ont pas moins été voulues par Dieu, le Grand et le Puissant, comme le Coran nous le signale Ainsi le vent est-il envoyé par Dieu à certains peuples tantôt en guise de tourment et de représailles, tantôt en forme de miséricorde et de bonne nouvelle Le Coran y attache en outre une autre importante fonction vitale, celle de la fécondation Le Très-Haut dit "Nous envoyons les vents qui fécondent"[10] Bien plus, le vent est un pro-

en quantité et en qualité Dieu a réalisé les conditions de la vie pour l'homme et créé les ressources naturelles dans le but de permettre

— la méditation et la dévotion;
— l'établissement et l'édification;
— la jouissance et la mise en valeur,
— le plaisir et l'émotion esthétique

L'homme doit donc se garder de détériorer l'environnement en le rendant impropre à la vie ou à l'équilibre de l'homme. Il lui est également interdit d'exploiter les ressources naturelles ou d'en jouir d'une manière irrationnelle, susceptible de conduire à leur destruction ou d'en exposer la valeur nutritive à la détérioration ou à l'altération

5. Face à l'environnement, aux ressources naturelles et aux conditions de vie, l'Islam adopte une attitude positive, fondée autant sur la protection et l'interdiction de la destruction, que sur l'édification et le développement En témoigne l'idée de vivification des terres mortes, ainsi que leur mise en valeur par l'agriculture, la plantation et la construction. Le Très-Haut dit: "Il vous a produits de la terre, et il vous l'a donnée pour l'habiter"[5] Le Prophète (prière et salut de Dieu sur lui) dit "Quand le jour de la résurrection viendra et que l'un de vous aura une pousse à la main, qu'il la plante"[6].

Cette attitude positive implique l'adoption de diverses mesures en vue d'améliorer les conditions de vie — aux plans sanitaire, alimentaire et moral —, propres à favoriser la sauvegarde et l'épanouissement de l'homme et, partant, à garantir une vie meilleure pour les générations à venir

Deuxième partie

Protection et conservation des éléments naturels de base

Dieu le Très-Haut, en sa sagesse, a mis certaines créatures au service d'autres, de sorte qu'on perçoit, partout dans l'univers — témoins de la grandeur du Créateur —, la sollicitude divine à l'égard des choses et sa providence à l'endroit des éléments qui le composent. Dieu le Très-Haut, en sa sagesse, a également voulu que toutes les créatures soient au service de l'homme, en plus de l'être les unes des autres Le saint Coran a clairement déclaré que tout être dans ce monde, connu ou inconnu, remplit une double fonction la fonction sociale d'être au service de l'homme, et la fonction religieuse de témoigner de l'existence de son Créateur, de sa sagesse, de sa science et de sa perfection

Les éléments naturels de base peuvent être ainsi décrits

Première partie

Introduction générale sur la perception islamique de l'univers, de la nature et de ses ressources, et de la relation de l'homme avec eux.

1. Tout ce que Dieu a créé dans cet Univers l'a été avec mesure, en quantité et en qualité Dieu le Très-Haut dit "Nous avons créé toutes choses d'après une certaine proportion"[1], Il dit aussi: "Toute chose est mesurée par lui"[2]; Il dit encore "Nous y (la terre) avons fait éclore toutes choses en proportion"[3] Ainsi l'univers est-il variété, diversité de formes, de couleurs et de fonctions Dans cet univers, dans ses éléments, se réalise l'intérêt des fils d'Adam et réside la preuve de la grandeur du Créateur, que toute créature glorifie Dieu le Très-Haut dit "Qui vous a donné la terre pour lit de repos, et qui y a tracé des chemins pour vous? Qui fait descendre du ciel l'eau avec laquelle Il produit les espèces de plantes vivantes? Nourrissez vous et paissez vos troupeaux Il y a dans ceci des signes pour les hommes doués d'intelligence"[4].

L'homme est considéré comme faisant partie de cet univers, dont les éléments se complètent les uns les autres, mais il se singularise par la position particulière qu'il occupe parmi les éléments de l'univers Dans le saint Coran, la relation de l'homme avec l'univers est ainsi explicitée

— une relation consistant à le faire fructifier, à le mettre en valeur, et à l'utiliser à son profit et dans son intérêt;

— une relation faite de considération, de contemplation et de méditation envers l'univers et ce qu'il recèle.

2. Dieu, en sa sagesse, a fait de l'homme son successeur sur terre C'est pourquoi, outre qu'il fait partie de la terre et de l'univers, l'homme est l'exécutant des commandements divins De la terre, il est donc gestionnaire et non propriétaire, il en jouit, mais n'en dispose pas Mandaté pour la gérer et la faire fructifier, il en est constitué gardien Il a de ce fait le devoir d'agir à son égard avec l'honnêteté et la fidélité du gardien

3 L'ensemble des ressources naturelles ont été créées par Dieu à l'intention de nous tous De sorte que l'utilisation de ces ressources est considérée en Islam comme le droit de tout un chacun Et dès lors qu'on en fait usage, on doit tenir compte de l'intérêt des autres, qui y ont tous également droit Une telle "propriété" ou une telle jouissance ne doivent pas non plus être conçues comme étant l'apanage d'une génération déterminée à l'exclusion de toute autre Il s'agit plutôt d'un patrimoine commun à l'ensemble des générations, chacune y puise selon ses besoins en évitant, par une exploitation irrationnelle ou une gestion inconsidérée, de nuire aux intérêts des générations suivantes, car chacune d'elles ne détient qu'un simple droit de jouissance, et non les prérogatives d'une appropriation absolue

4 Le droit d'exploiter les ressources naturelles, d'en jouir et de les utiliser, conféré à l'homme par Dieu, met impérieusement à sa charge l'obligation de les conserver,

La Protection de l'Environnement

en

Islam

Une étude préparée par:

Dr. Ba Kader, Abou Bakr Ahmed, né à la Mecque, Arabie Saoudite
(Président de la Section des Etudes Islamiques de la Faculté des Lettres de l'Université du Roi Abdul-Aziz à Djedda)

Dr Al Sabbagh, Abdul Latif Tawfik El Shirazy, né à Hama, Syrie
(Professeur associé, Section des Etudes islamiques de la Faculté des Lettres de l'Université du Roi Abdul-Aziz à Djedda)

Dr Al Glenid, Mohamed Al Sayyed, né à Manshayyat Al-Umra, Egypte
(Professeur associé, Section des Etudes islamiques de la Faculté des Lettres de l'Université du Roi Abdul Aziz à Djedda)

Dr Izzidien, Mouel Yousef Samarrai, né à Bakuba, Irak
(Professeur assistant, Section des Etudes islamiques de la Faculté des Lettres de l'Université du Roi Abdul Aziz à Djedda)

La version originale arabe a été traduite en langue française par
Mohammed Ali Mekouar,
(Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Casablanca), et a été relue par M Abdul Latif Tawfik El Shirazy Al Sabbagh

le *qalb* se conçoivent comme des manifestations du souffle vital, transitoirement lié par Dieu En somme le *qalb* «cœur» est pris comme organe des connaissances spirituelles. Employé aussi dans l'expression composée *qalb muqaddis* «le sacré cœur» signifiant cette partie de l'humanité qui participe de l'essence de la divinité.

M.KELLER: vous citez le mouvement ismâ'ilite dans son ensemble, mais à mon avis il faut spécifier, car les ismâ'iliens comptent de nombreuses subdivisions.

M.TLILI· Vous avez raison. Je me suis basé sur le texte de Carra de Vaux dans l'ancienne édition de **l'Encyclopédi Islamique**, qui ne fait pas de distinction entre les différentes subdivisions de ce mouvement D'autre part, comme vous le savez, il est très difficile d'accéder aux doctrines ismâ'ilites qui sont initiatiques Toutefois il existe des ouvrages écrits en arabe qui éclaircissent cette question, mais je ne les ai pas eus entre mes mains

Pour terminer, j'aimerais ajouter une note. Il faut distinguer nettement les trois notions. **transmigration** (notamment chez les Hindouistes et les Bouddhistes), **réincarnation** et **métempsychose**, que l'on confond généralement entre elles. Parmi mes meilleures références reste l'ouvrage de René Guénon, *La Théosophie, Histoire d'une pseudo-religion* En ce qui concern l'Islam médiéval, *Kitâb al-Milal wal-Nihal* de Shahrastânî Pour le monde arabe contemporain, le témoignage de Jabrân Khalîl, Jabrân l'auteur du «Prophète» de Mîkhâ'îl Nu'ayma est précieux (car ce dernier a subit, lors de son séjour aux Etats-Unis, un certain nombre d'influences, par ses contacts et ses lectures); le terme qu'ils emploient tous les deux habituellement est celui de *taqammuç* Je ne sais à partir de quelle époque les Arabes l'ont utilisé, et dans quelle mesure il diffère, dans les notions qu'il recouvre, de celui, plus habituel, de *tanâsukk*. Ce serait une question à étudier. Un autre problème, qui m'intéresse, est de savoir quelle influence ont subi certains auteurs musulmans (tels qu'Al-Hakîm al-Tirmithî) de la part du Bouddhisme, et, d'une façon plus générale, qu'elles ont été les relations entre l'Islam et le Bouddhisme

On peut conclure de là qu'en Islam il y a quatre degrés de métempsychose le *naskh* le *maskh*, le *faskh* et le *raskh*. Au total, les transmigrationistes n'ont pas tellement retenu l'attention des apologistes musulmans Beaucoup moins que les dualistes multiformes, ou même que les *dahriyya* au visage incertain (matérialistes professant l'éternité du monde visible) (voir **MIDEO**, 12,p.15, N° 6)

la chaleur congénitale qui est dans le cœur et le «souffle» *rouh* ou *rîh* «levent» qui y prend naissance Ce souffle se répand du cœur vers les diverses parties du corps au moyen des veines et des artères. C'est ce souffle qui maintient l'homme en vie et s'il cesse d'émaner du cœur, la mort s'en suit Ce souffle est commun à l'homme et aux animaux et c'est lui qui les distingue des plantes C'est de lui que dépend la colère, le contentement, l'intrépidité, la peur, la grandeur, et la faiblesse d'âme (voir Y Moubarak, *La physiognomonie arabe et le Kitâb al-Firâsa de Fakr al-Dîn al- Râzî* Paris, 1939, p.134) Le médecin Qoustâ ajoute que les chirurgiens ont observé qu'il y a dans le cœur deux cavités ces deux cavités contiennent un mélange de sang et de «souffle» *rouh*, mais la cavité de droite a plus de sang, et celle de gauche plus de *rouh*. Nous dirons le ventricule gauche est plein de sang rouge purifiâ, il «respire» la vie par l'artère pulmonaire **sharayân warîdî** et la répand dans le corps par l'artère **abhâr** (Qoustâ «Sur la différence entre l'esprit et l'âme» *Fî al-Farq bayn al-rûh wal-nafs* éd L.Cheikho, **Revue al-Machriq, XIV, p.68**). Selon Fârâbî, comme nous l'avons souligné, le cœur est le facteur principal des fonctions organiques Il distribue entre les divers membres du corps la chaleur, condition indispensable pour la vie physique et psychique (Dieterici, *Al-Fârâbî's*, p 37-38). C'est encore par le cœur que les facultés communiquent entre elles produisant un souffle *rouh* ou esprit animal Ce souffle part du cœur et suit les artères en transportant la chaleur vitale à toutes les parties du corps et en exécutant les ordres du désir ou de l'imagination. Pour Avicenne le cœur est le premier organe formé, parce qu'il est la source du sang, son récipient, et que les autres viscères sont «comme des sédiments déposés par le flux du sang qui parcourt les vaisseaux, semblables au limon charrié par le courant» Reste à voir que le cerveau, chez Fârâbî, est aussi un organe central, dominé par le cœur, il dirige le système nerveux, agent des sensations et du mouvement Les nerfs reçoivent nos sensations et mettent en mouvement nos muscles sous l'empire du cerveau Ainsi le cerveau aide le cœur en lui fournissant son mouvement nécessaire, mais en revanche, celui-ci lui fournit la chaleur vitale. Les Pères latins ont pris parti ils ont localisé le siège de l'âme, non dans la tête, mais dans le cœur (cf J.SOURY,*Système nerveux central, Structure et fonction* Paris, 1899, p 317) En effet ce rôle attribué au cœur dans la personnalité et la connaissance humaines est à coup sûr très conforme aux traditions sémitiques, et la science des cœurs

Le vocabulaire *soufî* «mystique» réserve une grande place au «cœur» *qalb* entendu à la fois comme la cource des aspirations divines. Les écoles émanistes shî'ites ou à tendances shî'ites identifiaient volontier *qalb*, «cœur», *rouh* «esprit» et *'aql «intellect» pour en faire l'activité vitale, puis la personnalité même de l'homme. Pour les ash'arites stricts en effet, le 'aql* et

Dans son *lisân al-'Arab* «la Langue des Arabes», le lexicologue Ibn Mandhour (m.1311) cite ce qui a été rapporté sur Ibn 'Abbâs, comme ayant dit que: «Tout homme possède deux âme. - l'âme principe de la raison, par le biais de laquelle on est capable de discernement et de jugement. Et-l'âme principe de vie, *rouh*, (âme organique)». A cet égard, Abou Bakr al-anbârî disait. «Il est des linguistes qui ne font pas de distinction entre ces deux âmes *nafs* et *rouh* et vont jusqu'à dire qu'elles ne représentent qu'une seule et même chose Cependant, l'une *-nafs-* est du genre féminin, alors que l'autre *-rouh-* (esprit) est du genre masculin » Et, dans le même ordre d'idées, d'aucuns prétendent que *rouh* commande la vie, alors que *nafs* commande la raison *'aql.*

Chez les arabes, l'âme *nafs* a, dans le langage courant, deux significations· la première réside dans des expressions telles que «rendre l'âme (mourir)», prise dans ce sens, l'âme, signifie *rouh*. Autre expression· «un tel est animé par le désir de faire telle ou telle chose», ce qui exprime une force agissant dans son for intérieur et aussi une manière intrinsèque de penser et d'agir. La deuxième signification réside dans tout ce qui forme le noyau, l'essence ou la partie centrale d'une chose ou d'un être (*cf* Ibn Mandhour, La Langue des Arabes, vol VI, éd Dâr Sâdir, Beyrouth, 1956, p.233-240). La plupart des orthodoxes jusqu'à chazâlî (m en 1058), Zâhirites et Hanbalites considèrent la *nafs* et le *rouh* comme des corps subtils qui meurent et qui ressuscitent, à l'exception de ceux des Prophètes et des martyrs. Le théologien musulman Baqîllânî identifie la *nafs* au *tanaffous*, «respiration» et le *rouh* à la «vie» *hayât*, qui siège dans le cœur. Parmi les sunnites, certains disent qu'ils sont des essences immuables déposées dans les formes matérielles (Al-Qushayrî, m 1072), *al-Risâla*, éd du Caire, 1957). En outre, maintes traditions soufis distingueront et opposeront *nafs*, «souffle chaud des entrailles», siège de la concupiscence et de l'irascible, et *rouh* «souffle ténu des narines et du cerveau, qui peut communiquer avec Dieu.»

M PERNET Le cœur joue un rôle principal dans le rapport de l'âme et du corps. J'aimerais savoir si c'est le cœur lui-même qui produit le souffle. En outre quel est le rôle du cœur chez les penseurs musulmans?

M. TLILI. C'est le cœur qui produit le souffle, par lequel il met en relation les facultés de l'âme Cette expression on la trouve aussi chez le philosophe et médecin Qoustâ Ibn Louqa (m vers 912) traducteur très célèbre, contemporain du philosophe Kindî (m. après 870). L'esprit dit Qoustâ, est une substance subtile répandue dans le corps; s'élevant du cœur, elle se dirige dans les artères et donne naissance à la vie, à la respiration et à la pulsation artérielle et, partant du cerveau, elle passe dans les nerfs et produit la sensation et le mouvement. Qoustâ suit de près Galien: le siège de la faculté vitale est le cœur C'est d'elle que dépendent la respiration, le pouls,

DEBATS

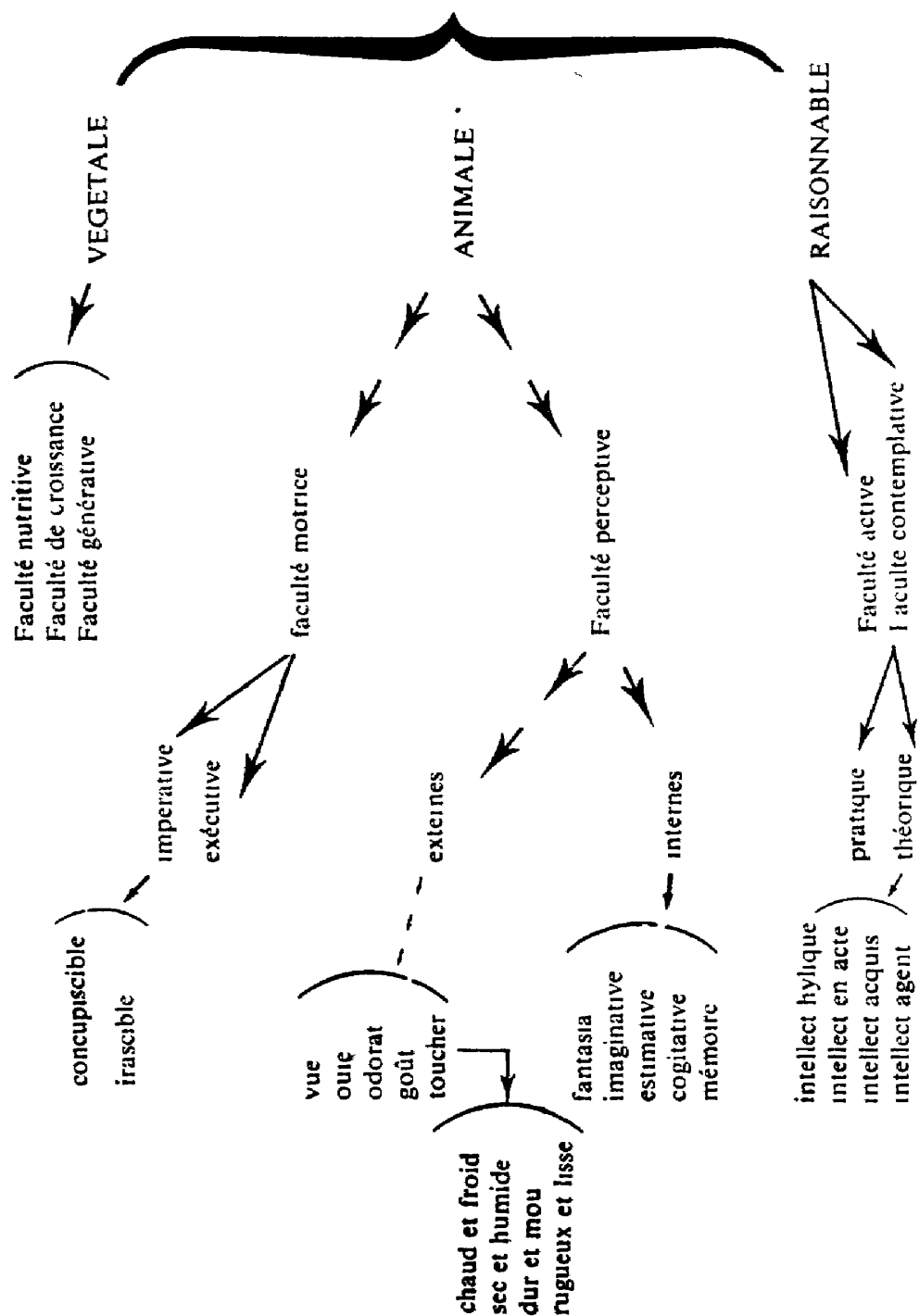
M NAYAK: Comment peut-on expliquer l'appellation d'«âme raisonnable»?

M TLILI: Selon Avicenne l'âme humaine est la source, le principe des actes propres à l'homme, tels que «l'appréhension des êtres intelligibles, l'invention des arts, la délibération des choses soumises au devenir et le discernement entre le bien et le mal». Ces actes sont tous attribués à la faculté rationnelle de l'âme humaine, et cette dernière est appelée d'après cette faculté, âme raisonnable. Dans le livre V du DE Anima, Avicenne aborde l'étude du niveau supérieur de la vie psychique, celui de l'âme raisonnable humaine Ceci l'amène à envisager le rapport entre l'âme raisonnable et l'âme sensitive Au début du livre, le philosophe nous présente une large description de traits caractéristiques de l'homme qui ne connaît pas seulement le particulier, mais l'universel. En outre l'âme humaine peut abandonner le corps, pour atteindre l'intelligence active, contrairement à la faculté animale et à la faculté végétale qui sont toujours jointes au corps Selon Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) l'âme humaine est, «la forme du corps, subsistante par soi» (Quaestio disputata de anima, a1, ad 15) Ce caractère particulier de l'âme humaine est attribué exclusivement à son intellectualité, par laquelle l'espèce humaine est supérieure à tous les animaux Toutefois l'âme intellectuelle de l'homme n'est pas complètement indépendante du corps, parce que son opération dépend encore en un sens du corps, c'est-à-dire du corps en tant que son objet.D'autre part, d'après Saint Thomas, les formes intelligibles pour l'âme intellectuelle n'ont leur origine que dans les choses matérielles données d'abord à l'expérience sensitive de l'homme. Pour le théologien musulman Ibn Sab'în» (m 1269 ou 1271) l'âme rationnelle (raisonnable) comprend encore dans sa plus haute perfection, l'âme de sagesse et l'âme de prophétie, l'intellect virtuel et l'intellect en action (Correspondance philosophique, Paris-Beyrouth, 1941-43). C'est ce qu'on appelle toujours «âme raisonnable», en arabe *al-nafs al-'âqila* ou *al-nafs al-moudabbira* ou *al-hassâsa,* ou *al-nâtiqa,* ou *al-insâniyya.*

Il importe de remarquer aussi qu'on trouve chez les soufis sept stades de l'âme

- al-nafs al-ammâra (l'âme commandante)
- al-nafs al-lawwâma (l'âme qui accuse)
- al-nafs al-moulhama (l'âme inspirée)
- al-nafs al-moutama'ina (l'âme sereine)
- al-nafs al-râdiyya (l'âme qui accomplit)
- al-nafs al-sâfiya wal-kâmila (l'âme purifiée et complète).

Après ce rappel, j'aimerais ouvrir une parenthèse sur l'âme principe de vie dans la tradition musulmane

LES DIVISIONS DE L'AME CHEZ AVICENNE

En effet la vraie vie de l'âme est la vie d'une intelligence séparee(29) Il l'explique dans la *Guerison* et dans les *Directives et Remarques*, il le dit avec force dans son beau poeme de l'âme·

Mais quand est proche enfin son départ de ce monde elle peut renoncer à ce corps qu'elle laisse et qui ne la suit point, à la terre lié Elle dormait, soudain, le voile est écarté, elle aperçoit enfin l'univers de l'esprit- ce que les yeux du corps ne voient point en leur nuit Alors elle roucoule à la cime d'un mont La véritable science élève les plus humbles(30).

Pour conclure, chez Avicenne l'âme humaine est immortelle, sans preexister à son union avec le corps La raison de l'immortalite de l'âme ne se trouve plus dans la preexistence, mais dans le fait qu'elle émane d'un principe supérieur La corruption du corps n'entame pas la survie de l'âme, parce que le corps n'est pas la cause de son existence La doctrine de notre philosophe sur l'immortalite de l'âme rend inutile la résurrection des corps.

(29) Pour certaines categories d'âmes toutefois a savoir les âmes en voie de purification et les âmes coupables, Avicenne admet qu apres la mort elles restent unies a un corps celeste, les autres menent une vie comparable a celle des Intellegences separees Voir L Gardet, **La pensée religieuse d'**Avicenne, Paris 1951, p 98-105

(30) Goichon op cit p 186-189 Sur le poeme de l'âme voir la trad française de Henri Masse, **revue du Caire** 141, 1951, p 7-9, la trad fr de Carra de Vauc , **Journal asiatique** 9eme serie, T XIV, no 1, juillet-août 1899, p 155-165, en arabe voir F Kholeif, **Dirâsa fi al-Qaçida al-'ayniyya.** Beyrouth, 1974, p 129-131.

On n'hésite pas un instant à affirmer que, selon Fârâbî, l'âme, quelle qu'elle soit, est immortelle, savante ou ignorante, bonne ou méchante. Une chose certaine, c'est qu'il affirme partout l'immortalité de l'âme, lorsqu'elle s'élève au degré de l'intellect acquis*(24)*

D'après Avicenne l'âme humaine est immortelle, sans préexister à son union avec le corps*(25)* Il dit encore que la mort et la vie sont de deux sortes: physique *jasadânî* et morale *nafsânî*. La vie physique n'est que l'utilisation du corps par l'âme, la mort* physique n'est que le moment où l'âme cesse d'utiliser le corps*(26)*. L'âme ne meurt pas de la mort du corps et n'est pas soumise au processus de la corruption Il est certain qu'à la mort du corps, l'âme ne cesse pas d'exister*(27)* Une fois *«separee du corps»*, elle saisira à plein la joie intellectuelle, *«delectation immense»*, non pas *«du genre de la delectation sensible et animale»*, mais *«joie ressemblant à l'etat très suave qui est celui des substances purement vivantes, et elle est plus grande et plus noble que toute joie C'est la «beatitude»(28)*.

(*) Pour le thème de la mort dans le Coran voir Soubhi al-Saleh, **La vie future selon le Coran**, Paris, 1971. Le thème de la mort chez les soufis a ete admirablement étudie par Maqdad Mensia, *«La mort chez les Soufis»*, IBLA, 146, Tunis, 1980-2 p 205-244

(24) I. Madkour, **La place d'Al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane**, Paris, 1934, p 129 Cet intellect nous achemine vers les conceptions mystiques d'Al-Fârâbi. C'est quand l'homme est arrivé à l'intellect acquis qu'il devient apte à s'attacher à l'intellect actif, à en recevoir l'action d'une manière parfaite Quand il est arrivé à ce degre, on peut dire de lui qu'il a reçu la révelation prophétique, car l'homme est véritablement prophète lorsqu'il ne reste plus aucune séparation, aucun voile entre lui et l'intellect actif. S Munk, **Mélanges de philosophie juive et arabe**, Paris, 1927, p 346

(25) Il ne s'agit évidemment que de l'âme humaine, quant aux âmes vegetales et animales, elles sont périssables, puisqu'elles sont des formes imprimees dans le corps et inseparables de lui M Amid **Essai sur la psychologie d'Avicenne**, Geneve, 1940, o 146.

(26) Avicenne, Epître la mort et la vie **Maqâlat fî l-mawt wal-hayât**, ms à la Bibl d'Esat Efendi (Istanbul, no 3688 (26), folio 104, cité par F Jadaane, **L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane**, Beyrouth, 1968, p 233, Avicenne a écrit une autre épître Contre la peur de la mort **Risâla fi 'dam al-Khawf min al-mawt** (Traites mystiques d'Ibn Sinâ ou Avicenne), ed A F Mehren, fasc. 3, Leiden 1894, Recueil public par fragments dans le **Muséon**, 1882 sv

(27) Bien que l'âme soit immortelle, son existence a un commencement **hudûth** Elle ne peut preexister; elle est creee avec la création de son corps par l'intermédiaire de la cause emanatrice. N Ushida, op. cit . p 102

(28) A.M.Goichon, **Le récit de Hayy Ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne**, Paris, 1959 p.65.

l'âme, celle-ci est créée en vue de ce corps déterminé; si en même temps les âmes passaient d'un corps à l'autre, il pourrait y avoir deux âmes dans le même corps. Or l'homme se rend compte qu'il n'a qu'une seule âme, qui régit son corps et prend soin de lui. D'ailleurs, quelle serait la situation de cette deuxième âme? si elle ne s'occupe pas du corps, elle n'aura aucun rapport avec lui et sera donc établie dans un corps qui lui est étranger, ce qui est inadmissible*(21)*.

Pour Fârâbî, la destinée humaine est unique. On ne vit qu'une fois. En tout cas en partant du principe que chaque matière implique une forme propre, il réfute la théorie de Pythagore sur l'âme voyageuse qui passe d'un corps à un autre.

la métempsychose dont parlent Pythagore et d'autres sages, n'est pas, selon Avicenne, une affirmation, un enoncé chargé d'enseigner la vérité ou la fausseté de l'au-delà intelligible Elle est essentiellement un mythe aux visées morales, que les Anciens utilisaient pour attirer les masses vers le bien et pour les éloigner du mal(22).

L'originalité dynamique d'Avicenne accentue fortement certaines nervures de la psychologie farabienne. Que la destinée de l'âme soit unique, cette considération est mise en relief par l'insistance sur le moi, qui n'intervient pas seulement dans l'argumentation à partir de la conscience du sujet, mais se dessine en filigrance tout au long de la construction philosophique d'Avicenne. Le moi trouve et réalise sa liberté en rejoignant l'immense mouvement issu de l'Etre nécessaire et qui y fait retour *ma'âd(23)*.

(21) Voir G Verbeke, Introduction à l'etude de Mlle San van Riet. **Avicenna latinus liber de anima**, Louvain-Leiden, 1968. IV-V, p. 35, voir aussi N.Ushida, **Etude comparative de la philosophie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin**, Tokyo, 1968, p 103

(22) J Michot, «*Avicenne et la destinée humaine. A propos de la resurrection des corps*», **Revue philosophique de Louvain**, T.79, no 44, sept 1981, p 471 Pour Avicenne, les philosophes anciens parlaient de la métempsychose comme les prophetes parlent de l'enfer et du paradis C'était un langage qui intervenait, avec des images, comme une Loi révelée, pour passer au bien et éloigner du mal. Voir Avicenne, **le Retour Ma'âd**, trad F. Lucchetta (Avicenna, **Epistola sulla vita futura**. I. Antenore, Padoue, 1969. 38) cite par J Michot, note no 59, p. 471.

(23) G Monnot, «*La transmigration..*», MIDEO, 14, p 161 Quel rapport y a-t-il entre le moi et l'âme humaine? Avicenne répond. le moi, c'est l'âme, des qu'on se rend compte que l'âme est pour l'homme le principe et la fin de ses connaissances et de ses mouvements, on prend conscience aussitôt du fait que le moi n'est rien d'autre que l'âme G.Verbeke. **Int. Avicenna latinus** IV-V, p. 38 su.

malheurs différents suivant son degré*(17)*.

Al-Fârâbî comme Avicenne, affirme l'unité de l'âme. Fârâbî fait appel à la notion des esprits animaux qui servent d'intermédiaire entre l'âme et le corps. Ainsi les facultés ou les fonctions de l'âme ne pourront être séparées du corps. Le cœur joue un rôle principal dans le rapport entre l'âme et le corps. Il produit un souffle, ou esprit animal, par lequel il met en relation les facultés de l'âme, les unes avec les autres*(18)*.

Selon Avicenne, l'âme vient à l'être chaque fois qu'un corps apte à la recevoir existe. Le corps qui vient à l'être ainsi est le royaume et l'instrument de l'âme. C'est pourquoi l'âme, dès sa création, éprouve une sorte d'inclination qui la porte à s'occuper de son corps et à pourvoir à ses besoins L'âme accomplit sa première entéléchie à travers le corps; mais son développement ultérieur ne dependra pas du corps, mais dépendra de sa propre nature*(19)*.

L'âme humaine est une substance qui fait face à la fois à l'être plus élevé et a l'être moins élevé qu'elle même, l'un étant l'Intelligence qui existe séparément, l'autre étant le corps lié à elle Ses deux aspects supérieur et inférieur, face à ces entités, sont l'intellect theorique et l'intellect pratique dont les fonctions servent à conserver sa double relation la fonction passive du premier lui sert à recevoir les intelligibles et l'Intelligence separée, et la fonction du second lui sert à régir le corps et à l'élever à être réceptacle de la substance de l'âme*(20)*. Une fois que le corps est apte au service de

---

(17) Al-Fârâbi comprend que le bonheur «*consiste en ce que l'âme humaine arrive à une telle perfection de l'être qu'elle n'a plus besoin de matiere pour subsister*», autrement dit l'âme devient comme les êtres purs de corporeite. Al-Fârâbî, **Idées des habitants de la cité vertueuse**, trad. française, Le Caire, 1949, chap XXIII, p 68-69

(18) Al-Farâbi, **al-Thamara..., p. 37. Al-Fârâbî et Avicenne divisent l'âme en trois parties: l'âme végétale qui sert à la croissance et à la conservation de l'espèce; l'âme animale qui aide à discerner le bien et le mal selon le plaisir ou la crainte, et l'âme humaine qui dirige l'esprit vers le choix du beau et de l'utile.**

(19) Avicenne, le Salut **al-Najât**, Le Caire, 1930, chap. XII, p 183-184; la Guerison **al-Shifâ'**. **Kitâb al-Nafs** Le Livre de l'âme (6e fann de la partie physique), ed et trad J Bakos, Prague, 1956. Voir également l'édition de Fazlur Rahman, London-Oxford, 1959

(20) Avicenne la **Guérison**, Le Caire, 1960, I, 5, p 45-48 L'âme est une substance spirituelle unie au corps par un lien accidentel mais puissant L'immatérialité intrinseque de l'âme immatérielle reviennent constamment sous la plume d'Avicenne

Autre est le cas des philosophes. A titre d'exemple nous traitons ici des deux philosophes Al-Fârâbî (mort en *950*), surnommé le «*second maître*», le premier étant Aristote, et Ibn Sînâ (Avicenne, mort en *1037*), dont le renom en médecine et en philosophie s'étendit en Occident jusqu'à la Renaissance.

Pour Fârâbî l'âme est la forme du corps. Cette forme dérive de la source générale des formes. Cette source générale est l'Intelligence agente, qui est la donatrice des formes et qu'al-Fârâbî appelle: *Wâhib al-Çouwar* le «*dator formarum*». Cette Intelligence fournit à chaque corps son âme, quant il est prêt à la recevoir, comme il fournit à chaque matière sa forme*(14)*. Fârâbî affirme aussi que l'âme ne peut pas exister avant le corps comme dit Platon, elle ne peut pas passer de corps en corps comme le disent les tenants de la métempsychose(15). L'âme étant une substance simple et spirituelle, elle est incorruptible et survit à la mort du corps*(16)*. Après la destruction du corps, l'âme a des bonheurs et des

(14) F Dieterici, **Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt**, Leiden, 1892, p 63-64 Dieterici avait déjà édité en 1890 les ms. de Londres, Leiden et Berlin du **Thamarât al mardiyya fi ba'd al-risâlât al-farâbiyya.** Les textes arabes et allemands ont été réédités en un seul volume a Osnarbruck en 1982

L'intelligence agente, qui est une des significations du mot intellect en psychologie se retrouve en métaphysique Chaque fois que **'aql** designe l'intellect humain, il devient en latin **intellectus**, sinon il devient **intelligentia**, intelligence. Chez Fârâbî l'intellect en acte, Intellect acquis, Intelligence agente D'apres les philosophes islamiques le **'aql**, est cette part de l'âme par laquelle elle pense ou connait, et, en tant que telle, est l'antithèse de la perception Chez les philosophes musulmans le 'aql «*intellect*» est divisé entre l'intellect spéculatif, et l'intellect pratique.

(15) Al-Fârâbi, **'Oyoum al-masâ'il**, no 22, éd Dieterici dans **al-Thamara al-mardiyya fi ba'd al-risâlât al-farabiyya**= Al Farabi's philosophische Abhandlungen, p. 64, 1.15sv. Al-Fârâbi comme l'avait déja fait Aristote, n'admet pas que l'âme ait une existence avant le corps, ainsi que le disait Platon, puisque la forme est toujours attachée à la matière, op cit. p.64.

(16) L'âme chez la plupart des philosophes est immortelle, elle survit après la mort du corps. Notons aussi que chez Fârâbi cette âme, qui est très simple, n'a pas de faiblesse, elle n'accepte ni la corruption, ni la notion de la possibilité. Al-Fârâbi, **Fî ithbât al-Mufâraqât**, Heyderabad, 1345/1927.p. 7-8.

Sur un autre plan la thèse de la transmigration n'aurait pas tardé à exciter l'ire des penseurs religieux, les *moutakallimoun*. Ainsi Bishr b al-Mou'tamir (IXe siècle) a écrit une réfutation des transmigrationnistes *al-radd 'alâ ahl al-Tanâsoukh*, et Abou Mousâ al-Nawabakhtî (né vers *884)* a fait de même*(9)*. Dans son *Moughnî* un autre grand théologien mou'tazilite du Xe siècle, le Câdî 'Abd al-Jabbâr*(10)* combat dans un long chapitre les *«tenants de la metempsychose»*.Dans l'optique de son œuvrage *'Iwad*, *«Compensation due par Dieu»*, le problème de ce théologien est nettement défini: il faut innocenter Diéu de la souffrance des enfants et des animaux, tout en écartant les deux solutions fausses que représentent le dualisme et la métensomatose*(11)*. Ajoutons à ces réfutations celle du theologien 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (mort en *1037*)*(12)*, encore qu'elle ne soit que très brève, celle d'Ibn Hazm de Cordoue (mort en *1064*), contenue dans son *Fiçal*, ainsi que celle d'Ibn al-Jawzî dans son *Tablis Iblîs(13)*

---

(9) Al-Nawabakhti est l'auteur du **Kitâb firaq al-Shî'a** «Les sectes Shî'ites», publié par H Ritter, Istanbul, 1931, edité et traduit aussi par M Javad Mashkour, Tehéran, 1980

(10) Parmi les premiers représentants du **Kalâm** furent les **mou'tazilites**, qui chercherent à adapter la parole coranique à l'heritage philosophique par une sage interpretation Le **Kalâm** est l'une des sciences religieuses de l'Islam

(11) 'Abd al-Jabbâr, **al-Moghni**, Le Caire, 1959-1965, T 13, p 405-430 C'est bien l'ibtâl al-qawl bi-l-tanâsukh que le T.5, p. 153 annonçait a propos des Sabéens de Harrân D'un autre côté Abd al-Jabbâr dans son **Moutashâbih al-Qor'ân** (Le Caire 1969, p 539), affirme que l'interpretation litteraliste du Coran, 27 20s *(sur la Huppe et Salomon)* *mènerait à «admettre que les oiseaux sont soumis à des obligations religieuses, comme le pretendent beaucoup de transmigrationnistes»* cite par Guy Monnot, ibid. MIDEO, 14, p 153, du même auteur voir l'étude remarquable **Penseurs musulmans et religions iraniennes, 'Abd al-Jabbâr et ses devanciers**, Paris, Vrin, 1974 Voir. 'Abd al-Jabbâr, **Moughni fi abwâb al-Tawhid wal-'adl**, Le Caire, 1961-1965, et **Sharh al-Ousoul al-Khamsa**, Le Caire, 1965

(12) Voir son **Ousoul al-Din**, Istanbul, 1928, et **al-Farq bayn al-Firaq**, Le Caire, 1910.

(13) Voir Ibn Hazm, **al-Fiçal** , Le Caire, 1321/1903, 5 tomes en 2 vol , Ibn al-Jawzi Hanbalite de Bagdad a qui l'on doit l'ouvrage capital pour l'histoire sociale du mysticisme qu'est le **Talbis Iblis**, Le Caire, 1928 1950. En somme, les théologiens musulmans ont tendance à négliger la doctrine de transmigration, car ils voient tout à travers le Coran

La croyance à la métempsychose est celle de plusieurs mouvements religieux en terre d'Islam. Les Ismâ'liens n'ont pas admis le passage à travers des corps d'animaux, mais ont admis des vies successives où les âmes s'agitent dans le monde de la naissance et de la mort jusqu'à ce qu'elles aient reconnu l'imâm, elles s'élèvent alors vers le monde lumineux*(5)*. Les Noçairis croient que le pécheur de leur religion revient dans le monde comme juif, musulman sunnite ou chrétien, les infidèles qui n'ont point connu 'Alî deviennent chameaux, mulets, ânes, chiens ou autres choses semblables*(6)*. Il y a sept degrés de métempsychose, selon les Noçairis; l'âme fidèle qui a parcouru ces sept degrés, remonte dans les étoiles, d'où, à l'origine, elle est descendue. Selon Carra de Vaux, les Druzes ont populairement accueillli une partie des idees des Noçairis: ils croient que les âmes des ennemis de 'Alî entreront dans des corps de chiens, de singes ou de Pourceaux(7)..Au sein du peuple Kurde(8), il existe des sectes qui croient à la transmigration, ainsi que les Yézîdis qui croient aussi à la tranmigration dans des corps .

---

(4) Un autre écrivain du Xe siecle (Mas'oudi) attribue ces croyances aux anciens philosophes de la Grèce et de l'Inde tels que Platon et ses disciples. Mas'oudî, **Muréj al-dhahab** «*Les prairies d'or et mines de pierres précieuses*», édité a Paris en 1861, éd. Ch. Pellat, Beyrouth, 1966, T II, p 393sv

(5) **Ismâ'iliyya**, branche majeure du Shi'isme qui compte de nombreuses subdivision, derivee de **l'Imâmiyya** (voir **ithnâ'ashariyya**) elle fait passer **l'imémat** au fils de l'imâm Ja'far al-Sâdiq, **Ismâ'il** a qui elle doit son nom. Cf. W Madelung, art. «*Ismâ'iliyya*», EI², IV, p. 206-215. Sur la shi'isme voir **Le Shi'isme Imâmite** (travaux du Centre d'Etudes Supéprieures d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris, PUF 1970, H. Laoust, **Les Schismes dans l'Islam**, Paris 1965

(6) **'Alî b. Abi Tâlib**, cousin du Prophete, quatrieme calife, fut un des premiers croyants en la mission de Mohammed. On lui attribue beaucoup de discours politiques, de sermons, de lettres et de sages propos **hikam** qu'on peut lire dans le **Nahj al- Balâgha**, un recueil du Ve/XIe siecle. Cf. H A R. Gibb, art. « *Ali*», EI², I, p. 392-397.

(7) Carra de Vaux, art. «*Tanâsoukh*», EI¹, V, p. 681, M G C. Hodgson, art. «*al-Darazi*», EI² II, p 140
Durûz (Druzes), sg. **Durzi**, population de Syrie professant une religion initiatique derivee de l'Ismâ'ilisme. Cf. Hodgson, M T. Gokbilgen, art. «*Durûz*», EI², II, p. 647-653.
Noçairi, nom d une secte Shi'ite extrémiste de Syrie. Voir. R. Dussaud **Histoire et religion des Nosairis**, Paris, 1900, Goldziher, ARW, 1901, p. 85-96, L.Massignon, art. «*Nusairi*», EI¹, III, p. 1030-1033

(8) **kurdes**, peuple iranien de l Asie anterieure, habitant en Perse, en Transcaucasie, en Turquie, Syrie, et dans l'Irak (Kurdistan) cf. V Minórsky art. «*Kurdes*», EI¹, II, p.1196-1212.

parmi eux»(1) Parmi les ouvrages indiens, Bîrûnî donne le premier rang et la plus grande place à la *Bahgavad-Gîtâ*. Elle dit notamment, au Chant II·

> *12 « jamais temps ou nous n ayons existe moi comme toi comme tous ces principes jamais dans l avenir ne viendra le jour ou les uns et les autres nous n existions pas*
>
> *13 «L âme, dans son corps present, traverse l'enfance, la jeunesse la vieillesse apres celui-ci elle revêtira de même d'autres corps Le sage ne s y trompe pas .*
>
> *22 «Comme un homme depouille des vêtements uses pour en prendre de neufs ainsi l'âme depouillant ses corps uses, s'unit a d'autres, nouveaux»(2)*

L'historien Shahrastânî (mort en *1153*) prend le mot «métempsychose» en un sens large; il represente pour lui la doctrine des vies et renaissances successives dumonde En un autre sens, le *tanâsoukh* signifie pour lui la diffusion et le partage de l'esprit divin entre les être de notre monde La croyance en cette sorte de *tanâsoukh* se retrouve chez d'autres peuples, qui l'ont reçue des Mages Mazdakites, des Sabeens de Harrân, des philosophes et des Indiens Brahamistes(*3*) Shahrastânî fait remarquer qu' *«il n'est pas de communaute milla ou la transmigration ne soit enracinee et seules different les explications qu'ils en donnent. Quant a l Inde c est la que cette croyance a les adeptes les plus convaincus»(4)*

---

(1) Al-Bîrûni, **tahqiq mâ li-l-Hind min magâla maqbûla fi-l-'aql aw marthûla**, éd et trad par Edward C Sachau, London 1940 sous le titre **Alberuni's India**, vol I, ch V p 50 sv Bîrûnî cite **Vâsudeva**, **Pantanjali**, compare leurs opinions à celles **de Platon**, **de Proclus** et **des soufis** et rapporte cette pensée des philosophes indiens qu'une seule vie est trop courte pour permettre a l'âme d'embrasser la multiplicite des objets que renferme le monde Carra de Vaux, art *«Tanâsoukh»*, EI V, p. 681 Al-Bîrûni s'interesse assez à la philosophie pour ecrire la **Risâla fi Fihrist Koutoub Mohammad b Zakariyya al-Râzî** Dans celle-ci on lit *«Les œuvres des anciens passent a ceux qui les suivent Elles convergent chez leurs heritiers y croissent et fructifient C'est le vrai* **tanâsoukh** Il n'est pas le passage des âmes dans les corps **ashbâh** comme on l'a cru, mais seulement la transmission des connaissances par les âmes qui s'en vont à celles qui viennent, tout comme on les reporte **'alâ mithâl mashhihâ** sur les nouveaux manuscrits a partir des manuscrits uses» (ed P Kraus, Paris, 1936, p 22), cite par Guy Monnot, *«La Transmigration et l immortalite»*, Mélanges MIDEO 14 Le Caire, 1980, p 151 note no 15 Sur les œuvres d'al-Bîrûni voir D J Boilot, MIDEO 2 1955, p 161-256

(2) Voir **Bhagavad-Gîtâ**, trad Emile Senart Paris, 2eme ed., 1967, p 6

(3) Al-Shahrastâni (Mohammad), **kitâb al-Nukak wal-Nihal** *«Book on Religions and Philosophical Sects»*, Ed. cureton, 2 vol , London 1842, 1933 Il existe une autre edition en marge d'al-Fiçal d'Ibn Hazm, Le Caire, 1928, 1951, 1968 (cf T II, p. 785sv)

SUR LA TRANSMIGRATION ET L'IMMORTALITE *EN TERRE D'ISLAM**

Abderrhman Tlili

Les auteurs musulmans n'ignoraient pas les doctrines de transmigration Ainsi *Al-Bîrûnî (ne en 362-973)* dans son ouvrage sur l'Inde, (Chap *V-VI) «Tout comme le confession* de foi 'Il n'est de dieu que Dieu, et Mohammed est son Prophète *est la pierre de touche de l Islam* la Trinité, celle du christianisme, et l'observation du sabba, celle *du judaisme de même la trans*migration des âmes est la pierre de *touche de la religion des Hindous car celui qui n y croit pas n est pas des leurs et n est pas compte*

Ce papier a fait l'objet d'une intervention dans le cadre du* **séminaire de troisième cycle en science des religions, *1983-1984 (organisé par les Facultés de Théologie de Suisse Romande) sur le thème «Les doctrines de la réincarnation et leurs bases anthropologiques»*

12 Grinevald, J Nouveaux entretiens sur la pluralité des mondes· microcosme et macrocosme dans Les sept points cardinaux Cahiers de l'IUED p 184
13. A Hall, «The scientific revolution 1500-1800» p 118/119 Londres cité dans Nef, J U Les fondements culturels de la civilisation industrielle Ed Payot, Paris 1964 p.49/50
14 Scheurer, p op cit. p 125
15. Idem, p 36
16 Idem, p 136
17 Michel, M op cit p. 61
18 Serres, M. op, cit. p 118
19. Genèse 1, 27,28
20 Le Président Wilson «our missions is to make the world safe for democraty», cité dans huber,A. Les conceptions occidentales de l'histoire dans Al Muntaqa n°5 Paris - p 9 21 Huber A., op cit pp 4-9
22 La doctrine hindoue enseigne que la durée d'un cycle humain (Manvantra) se divise en quatre âges, qui marquent autant de phases d un obscurcissement graduel de la spiritualité primordiale. Selon cette même doctrine nous sommes pré-sentement dans le quatrième âge, Kaliyuaga, ou âge sombre, et nous y sommes depuis déjà plus de 6000 ans
23 Grinevald, J. op cit p 183
24 Idem, p 184
25. Serres, M. op cit p 181/
26 Lencelot Hogben «Science for citizen, a self educator based on the social background of scientific discovry», Londres 1938, p 131
27 Cf P.J. André «Le reveil des nationalismes» Ed Berger-Levrault, 1958
28. Serres, M. op cit p 171
29. Kuhn, T op cit p 36
30. Scheurer, p op cit p 33
31 Lancelot Hogben cf note 26
32 Scheurer, p op cit. p 129, 130
33 Werner Heisenberg «La nature dans la physique contemporaine Ed Gallimard, Paris 1962
34 Werner Plum op cit p 30
35 Toynbee, A 1964 p 7 cité dans Grinvald, J op cit p 178
36 Bernanos, G «Les grands cimetières sous la lune» cité dans J H Nef op cit
37 Cf les travaux de A. Schariati, notamment «civilisation et modernisation» et Le retour à soi» Conférences ronéotypées
38 Serres, M Hermes III p 247
39 Iqbal, M Le livre de l'éternité Ed A,bin Michel, 1962, p 138

Et il serait abusif d'assigner des pseude-vérités toutes faites. Nous sommes bornés à donner un diagnostic dont la trame théorique fût la réductibilité des schèmes de la science -comme production humaine- à un type de société dans laquelle elle s'exerce et qui la typifie elle-même. Autrement dit, la réductibilité de la science à l'Histoire...

Ainsi tant le négativisme cognitif, à la mode cette décennie, que l'apologétique pluridisciplinaire ne peuvent être que des prêches dans des deserts incultes, parce qu'ils s'attaquent à l'épiphénomène au lieu du phénomène en soi Le desordre est au sein de notre sociabilité toute entière, sociabilité que valident et gèrent des conceptions historiques ou le mythe comme histoire fausse se couple avec le réel

Aller au delà de ce constat, c'est se hasarder dans un labyrinthe non maîtrisable, se laisser prendre à cette volonté de puissance du corps scientifique que nous avons critiquée tout au long de ce travail

Toutefois, notre véhémence à l'égard de l'héritage judéo-chrétien et greco-romain ne s'explique que par la réaction aux discours légitimistes dominants Nous nous refusons d'ailleurs à toute coupure type Occident/Orient. Ce n'est que pour une certaine clarté des propos que nous avons consenti à son utilisation

Ce n'était qu'une ouverture, non un achèvement...

NOTES

1 Sciences normales Kuhn la définit comme la recherche fermement accréditée par une ou plusieurs découvertes scientifiques passées, decouvertes que tel groupe scientifique considère comme suffissant pour fournir le poinr de départ d autres travaux Kuhn,T S La structure des révolutions sciemtifiques Ed Flammarion 1972, p 25

2 J Courcier «considérations à partir de l'épistémologie contempotaine» dans «Science et antiscience», Paris, Le centurion 1981, p 155
3 E Morin «méthode t 1 La nature de la nature» Ed Seuil, 1967
4 P Scheurer,P Révolutions de la science et permanence du réel Ed PUF, 1979, p 123
5 Galillé «Saggiatore» cité dans Plum, W p 117
6 Michel, M Science et tradition dans René Guenon, Ed de l'Herne, 1985 - p 58
7 Serres, M Le passage du Nord-Ouest (Hermes v) Ed Minuit, 1980 p 21/22
8 Kuhn, T op cit p 22
9 Kuhn, T sciences normales cf note (1)
10 Serres, M op cit p 21/
11 Idem

cimetières pour enterrer les corps mutilés des victimes arrachées à leurs foyers et fusillées dans la nuit Un de ces officiers répliqua que les français sont seulement tièdes dans leur foi chretiènne Ils supposent que la vertu suprême est mourir pour le Christ alors qu'en fait elle est de tuer pour Lui.»[36]

De nos jours on peut même parler de multinationales du savoir ou de la pensée dont l'existence n'est nullement en faveur du tiers monde D'un côté on parle de transfert des savoirs et connaissances et de l'autre côté on organise et stimule la fuite de cervaux vers le monde industrièl Malhereusement de l'autre côté de la barrière, dans le tiers monde, le scientisme a encore des créances N'oublions pas que dans les années soixante prédominait tout un discours sur la recherche nucléaire qui permetterait aux pays sous développés d'accéder au rang de pays industrièls Ceci va de pair avec un desespoir et une volonté de se perdre, de se dissoudre dans l'autre chez les natifs du tiers monde [37] et le danger, pour le Sud nous dit M Serres «le danger pour l'humanité entière serait de mimer les modèles de Megalopolis, les modèles d'une classe mondiale qui a fait son temps de raison, de travail, de sang et de violence» [38]

Des cris similaires se levèrent et se lèvent dans ces mêmes régions du Tiers Monde contre l'hégémonie scientiste occidentale, ambassadrice de l'hégémonie d'un ordre historique global Il y a environ une cinquantaine d'années que Mohamed Iqbal, se revoltant dans l'Inde coloniale contre cette tendance assimilationiste et «colonisable» (M Bennabi) de l'homme du Tiers Mode à qui il adressa un cri de douleurs «La connaissance ne dépend pas de la monde de vos vêtements, un turban ne constitue pas un obstacle à l'art et à la science Pour la science et l'art, ô jeune homme hardi! il faut un cerveau, non des vêtements européens. Sur cette voie, ce qui importe, c'est d'avoir une vue pénétrante Cela ne dépend pas de la forme de votre chapeau Si tu as une pensée agile, cela suffit, si tu as esprit perspicace, cela suffit! C'est au cours des veillées à la lumière de la lampe qu'on trouve la science, l'art et la sagesse Nul n'a mis de frontières au royaume de la connaissance, mais on ne peut le parcourir sans une lutte continue »[39]

ESSAI DE CONCLUSION PARTIELLE.

La conclusion sera brève parce que la question est des plus ouvertes et des plus vastes Notre ordre historique ne peut plus, eu égard aux divers morcellements qu'il a suscités, se penser en totalité unitaire à l'image du Tawhid, postulant la contradiction à l'intérieur de l'unité et la multipilicité comme essence de la contradiction .

Werner Heisenberg commentant ce changement d'attitude de l'homme face à la nature nous dit que «Dieu semblait s'être dérobé si haut dans le ciel qu'il parassait indiqué de considérer la Terre indépendamment de lui. En ce sens on serait même habilité à parler, à propos de sciences de la nature à l'époque moderne, d'une forme spécifiquement chretiènne de l'atheisme expliqueant ainsi du même coup pourquoi d'autres cultures n'ont pas connu semblable évolution à la même époque les arts plastiques se mettent à voir dans la nature en soi objet de représentation sans référence au thème religieux Et les scientifiques se situent exactement dans la même tendance lorsqu'ils se mettent à considérer la nature non seulement indépendamment de Dieu mais aussi indépendamment de l'homme»[33]

Cette position pourrait-elle être expliquée par une réaction à l'hégémonie de l'eglise médiévale? Nous ne pourrons l'affirmer car mêmes les tragédies épiques des Homères et de l'Odyssée nous donnèrent des exemples de ce conflit hommeŒnature, seulement dans cet héritage grec cette nature n'était pas inanimée, elle était dotée de sens dans toutes ses manifestations, ce qui n'est pas le cas pour la science contemporaine Citons ici une anecdote très significative. «Lorsqu'en 1796, Laplace publia son livre Exposition du système du monde, Napoléon Bonaparte lui demanda «Vous avez écrit un livre sur le système du monde Comment se fait-il que Dieu n'y soit pas nommé? Laplace, dit-on, aurait répondu «Sire, je n'ai pas besoin de cette hypothèse!»[34].

Le dernier domaine où cette violence se manifeste ouvèrtement est celui des relations avec le monde extra-occidental Toynbee écrit que «depuis quatre ou cinq cent ans que le monde et l'Occident s'affrontent c'est le monde, et non l'Occident qui a connu l'expérience la plus significative. Ce n'est pas l'Occident qui a eu à subir les assauts du monde, mais c'est le monde qui a subi les assauts de l'Occident, et des assauts terribles »[35]

Ces assauts se sont exprimés par l'éradication de tout ce qui n'est pas l'Occident Le résultat en fût des massacres énormes un commerce triangulaire esclavagiste, un colonialisme et un imperislisme Ici on demandera à la religion de légitimer et à la science et de légitimer et de participer à la torture dont les techniques ne cessent de se raffiner L'amour du Christ devient le meurtre pour le Christ, et la science devenant scientisme est applée à effectuer des ethnocides jamais vus auparavant dans l'histoire humaine A ces ethnocides les sciences humaines ont participé plus que les sciences exactes (l'anthropologie coloniale)

J U Nef ecrit que Georges Bernanos quand il visita le quartier général du général Franco on dit qu'il exprima son dégout à quelques uns des principaux officiers Il leur parla de la barbarie avec laquelle on creusait des

En outre, n'oublions pas que cette dimension nocturne et secrète a épousé depuis le début le développement scientifique La science fût d'abord science militaire ou au moins science recupérée par les militaires Au départ les scientifiques n'en étaient pas dupes, mais ouvèrtement complices. Ils cherchaient dans cette collaboration avec le guerrier des lettres de créance et de notoriété Le guerrier est généreux A titre d'exemple, T Brahé ou Galillé ou Newton étaient principalement des anges de la militarisation Cette dernière avait besoin de développement de l'instrumentalisme et du recours à la technique et ils ont répondu Le premier par ses installations de visée, le second par le développement des lunettes et le dernier avec ses prismes, lentilles et téléscope La-science devenait ainsi synonyme de violence et de destruction avec l'entière approbation de ses clercs si ce n'était avec leur encouragement. A titre d'exeple «Galillé offrit successivement la longue vue qu'il inventa à l'empereur catholique d'Allemagne puis à l'Union protestante en guerre avec lui sans oublier de rendre hommage chaque fois à la cause des divers destinataires de ses services»[31]

Cette violence du dogme scientifique s'est ainsi exprimée dans d'autres domaines.
- face à la nature (crise écologique)
- face à l'imaginaire, esthétique, mystique et tout savoir non réductible aux concepts
- elle s'est exprimée dans le rapport aux autres aires civilisationnelles (PVD)

Donnons la parole à Paul Scheurer »... (la) volonté de puissance, la propension à la violence qui sous tendent la science occidentale moderne et contemporaine éclatent alors franchement dans l'attitude de cette science envers la nature Certes, le concept de science utilitaire, à la disposition du bien-être de l'homme s'exprime déjà dans la science arabe, puis passe chez les latins du Moyen-Age, en particulier chez le premier Bacon, le mage Roger Mais dès la Renaissance, c'est la violence ouvertement déclarée envers la nature L'autre Bacon, Francis, parle de la soumettre à la torture pour lui extroquer ses secrets, Descartes, de s'en rendre «maître et posseseur» et Marx, de se l'approprier en la transformant C'est aujourd'hui seulement devant les degâts déjà irrémédiablement commis et surtout sous la menace précise des catastrophes à venir, que nous commençons à prendre conscience de cette violence dans la science et à la mettre sérieusement en question»[32]

Le problème essentiel provient de notre attitude face à cette même nature, la science, coupée de toute mystique et gnose suppose l'homme isolé, seul, oubliant par là que nous ne sommes pas spectateurs mais co-acteurs dans le spectacle de la vie

Chaque jour les écarts entre disciplines s'accentuent, chaque jour elles développent des rhétoriques particulières non accessibles pour les non-initiés

Les sages d'Athènes Bachelard lui-même n'a-t-il pas plaidé pour une cité des savants comme d'autres ont plaidé pour un ordre des chevaliers de l'esprit[27] C'est dans ce processus que les académies avaient vu le jour -bien sûr stimulées par le politique- exeple la Royal Society de Londres, l'Académie de Sciences de Paris ou l'Académie Royale de Berlin

Donc, à la fois, nous avons un corporatisme du corps scientifique globalement face aux autres instances de la société, puis nous avons un autre corporatisme par discipline La coupure entre scienes et sciences exactes est assez significative «Deux cultures se juxtaposent, deux groupes, deux collectivités parlent deux familles de langue, ceux qui furent formés aux sciences dès leur enfance ont coutume d'exclure de leur vie, de leurs actions communes, ce qui peut ressembler à l'histoire et aux arts, aux oeuvres de langues, aux oeuvres de temps. Instruits incultes ils sont formés à oublier les hommes, leurs rapports, leurs douleurs, la mortalité Ceux qui furent formés aux lettres dès leur enfance sont jetés dans ce qu'on est convenu de nommer les sciences humaines, où ils perdent à jamais le monde oeuvres sans arbres ni mer, sans nuages ni terre, sauf dans les rêves ou les dictionnaires Cultivés ignorants, ils se consacrent aux chamailles sans objets, ils n'ont jamais connu que des enjeux, des fétiches ou des marchandises Je crains que ces deux groupes ne se livrent combat que pour des possessions depuis longtemps raflées par un troisième parasite, ignorant et inculte à la fois, qui les ordonne et qui les administre, qui jouit de leur division et qui la nourrit »[28]

Une incompréhension totale voit le jour, de l'intérieur de cette institution, Thomas Kuhn nous dit que le scientifique au lieu de consigner des recherches dans des livres adressés comme l'origine des espèces de Darwin à tous ceux qui pourraient s'intéresser aux problèmes de sa spécialité, il les fera paraître généralement sous forme d'articles brefs, adressés à ses seuls collègues, des hommes qui assurément connaissent le paradigme commun et sont en fait les seuls capables de comprendre ce genre de littérature [29]

Paul Scheurer parle même d'aliénation du corps scientifique en traitant des langages spécifiques à chaque corporation de savants «Comme ils (les savants) ne le comprennent pas véritablement (le langage dont ils ont les preuves de l'efficacité dans le cas où il est employé sans faute ni erreur) s'imposent-ils de le répéter scrupuleusement»[30] on ne pourrait s'empêcher de faire l'analogie avec les actes rituels auxquels seuls ont accès les initiés chez les peuplades primitives

positif, non par manichéisme ni négativisme Ce sera seulement un discours à contre courant du discours dominant

Deux niveaux·

1. Un diagnostic interne des sciences et de l'institution scientifique comment se meuvent à l'intérieur de cette institution les savants, leurs motivations, leurs aspirations et leurs révoltes?
2. Le rapport de l'institution scientifique au monde extérieur Ici on aura l'occasion de traiter du rapport que la science entretient avec le Sud

De prime abord disons qu'il est justifié de parler de la science comme institution ou plutôt comme dogme avec ses serviteure, ses notables, ses clercs et ses outsiders M Serres écrit que ce qui est grave serait que l'Université -actuellement l'un des bastions du scientisme- réponde à sa nomination qu'elle devienne universelle . Il n'y aurait plus de science hors de son institution, elle acclimaterait dans son fonctionnement les oppositions et contestataires Dès que le révolutionnaire fonctionne, acclimaté dedans, son enérgie ne travaille qu'à la perennité de l'institution [25]

L'institutionnalisation des science se manifeste par la prédominance de son nationalisme et par le corporatisme de ses agents Il est évident que les prémisses de notre technologie ont vu le jour chez militaires, mais en constante référence à l'Etat-Nation . Ainsi la science de pointe devient science de l'Etat et s'entoure du secret le plus absolu La partie du monde appelée aujourd'hui péripherie a beaucoup contribué à l'essor du savoir en Occident. Ce dernier a ouvert les bras aux compétences humaines du monde tout en leur refusant tout pouvoir de décision. de simples subalternes

N'oublions pas que les universités du Moyen-Age étaient solidement liées à la science mauresque lorsque le sort de la navigation relance la recerche et la découverte astronomique «C'est vers 1420 que Henri le Marin à l'époque prince héritier du Portugal batissait son observatoire sur l'isthme de Sagres Pour dessiner des cartes maritimes, constituer des tables et fabriquer des instruments de navigation il recrutait cartographes arabes et astronomes juifs auxquels il confiait la formation de ses capitaines et qu'il leur adjoignait à la direction de ses navires»[26]

Les scientifiques, même sans esprit lucratif, s'adonnent à des compétitions académiques au niveau international Plus d'une fois on a vu presque pleurnicher des scientifiques français parce que l'Etat diminue les subventions «Ils vont être en retard par rapport aux Etats-Unis ou à la R F A »

Pour étudier ce corporatisme scientifique il serait intéressant de procéder à une analyse comme celle qu'à faite Bourdieu dans «les Héritiers» Les savants constituent un monde à part, même chaque discipline se situe à part

J L Herbert pense que la grande manifestation de cette violence de l'histoire fût de couper l'homme avec sa transcendance (comprendre. la laïcisation des sciences est le prologue de leur violence) Cependant nous pensons que le grand problème de la «matrice civilisationnelle» - J H L Herbert- occidentale est cette valeur exagérée du concept. Le réel n'a de valeur que transmué en concepts c'est-à-dire en un cadre simplifié et tranquillisant Et par la force des choses ces concepts ne peuvent être que dualistes la plupart du temps, excluant tout ce qui n'est réductible à leur espace

Pour cette raison, aucune civilisation (mis à part l'Occident) n'a connu ce conflit cognitif du concept dans son étendue contemporaine, conflit qui excommunie le qualitatif, l'imaginaire, l'esthetique et la mystique comme non lieux ou comme résidus..

Est-ce inhérent à notre mutation scientifique post-galiléenne?

Est-ce inhérent à l'historicité telle que la concoit l'Occident utilitariste?

Ou encore est-ce, tout simplement,inhérent à l'histoire, à toute histoire?

On ne peut s'empêcher d'affirmer avec J Grinevald que «ce que nous appelons histoire n'est que notre violence»[24] Vrai ou faux à l'echelle de l'Histoire?
Nous ne pouvons y répondre quant à la totalité de la trajectoire humaine Disons tout simplement qu'elle se vérifie pour l'histoire occidentale, laquelle a d'ailleurs dépassé ses propres frontières. Mais reservons nous de toute généralisation abusive.

L'INSTITUTION SCIENTIFIQUE ET LA FONCTION EXCOMMUNICATRICE.

Dans les deux précédents chapitres nous avons essayé succintement d'établir une construction idéal-typique de notre science moderne Une définition satisfaisante en a été impossible. Ensuite, nous avons vue cette même science dans son rapport à l'historicité, premièrement en rapport avec sa propre histoire et deuxièmement dans sa reférence à l'histoire globale de l'Occident

De ces deux précédents chapitres, celui-ci en sera la consécration Nous allons voir comment s'articulent dans le réel histoire et savoir On se demandera quels sont les resultats.de ce mixage à l'échelle de notre quotidienneté Le tableau que nous brosserons va plus au côté négatif que

image. Il créa un homme et une femme Dieu les bénit et leur dit croissez et multipliez, remplissez la terre, soumettez la Regnez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre »[19]

Ainsi ne faudrait-il pas chercher trop loin pour savoir le degré de parenté entre la conception biblique (asncien et nouveau Testaments) et les conceptions contemporaines dominantes, en l'occurence libéralo marxistes touchant à l'Histoire et aux sciences

Chacune des deux conceptions postule des sciences utiles et d'autres qui ne le sont pas (connaissances paiennes perverses du monde chretien moyen-ageux ou science inutile, non rentable ou bourgeoise du monde contemporain) Chacune des deux conceptions postule que l'Histoire a un sens, dans ses deux significations c'est-à-dire moteur et fin, (moteur peule d'Israel, Christ, fin Terre promise, rédemption, progrès, bien être, démocratie[20], gouvernement du prolétariat)

A Huber va même plus loin en affirmant que colonialisme, impérialisme, fascisme, socialisme, nationalisme et humanisme tirent leur force paradigmatique des Traditions des deux Testaments [21]

Et dans tout cela la science est un facteur qui rend possible la réalisation des desseins historiques Elle passe ainsi de la tutelle de l'église à celle des divinités de l'économie (de l'industrie) et du politique .

Pour cette raison nous pensons qu'une critique du scientisme, juste et radicale, est nécessaire mais insuffisante, l'hégémonie des blouses blanches est seulement épiphénomènale C'est notre ordre historique dans sa totalité qui est à absoudre, à critiquer surtout dans sa rationalité morbide quantificatrice Toute reflexion sur la science dans la mesure ou elle ne dépasse pas son propre cadre n'alimenterait que ce narcissisme scientiste qu'elle pense critique Le grain de sable -qui n'en est plus un- est au fondement même de la rationalité occidentale R Guenon pense qu'il est aussi ancien que l'histoire classique,[22] Sans souscrire aux thèses traditionnistes et ouvèrtement brahmanes de Guenon disons avec J Grinevald que cette rationalité occidentale puise à des sources multiples où se mèlent le mythe et la science [23] Encore une fois O Seigneurs des chiffres et des lettres qu'est-ce que la Science?

Cette même rationalité occidentale suppose le dualisme qui induit la violence contre des ennemis parfois imaginaires fabriqués, comme autres, de toute pièce L'autre devient le paien, le juif, le mauresque, le protestant, le nègre . la nature aussi n'en échappe pas Elle devient à son tour victime de sa propre histoire, le scientifique devient bourreau et la science avec ses laboratoires des chambres de torture

Qu'est-ce qu'un paradigme d'abord?

T S Kuhn nous le définit comme l'ensemble des croyances et valeurs reconnues et techniques qui sont communes aux membres d'un groupe déterminé ⁻ Reste à dire que paradigme ne veut nullement dire code cohérent T Kuhn encore «l'étude directe des paradigmes permet de déterminer en partie le degré d'évolution de la science normale, et si cette étude est facilitée par l'existence de règles et d'hypothèses clairement formulées elle n'en dépend pas L'existence d'un paradime n'implique pas celle d'un ensemble de règles

Toutefois toutes les civilisations ont donné un sens particulier à leur historicité et ce sens oblitère et valide toutes leurs activités surtout dans le domaine des sciences car «force est de constater qu'une explication n'est finalement reçue que parce qu'on s'en satisfait Par conséquent, au delà de l'arsenal traditionnel de l'épistémologue de conjectures, d'hypothèses, de théories ou de programmes convient-il de faire entrer en considération des schèmes plus profonds qui guident la personnalité dans l'expression de ses choix, que cette expression soit rationnelle ou non.»[16].

On remarque dans cette citation de Scheurer une grande similarité avec les Themata de Holton

La science moderne en tant que production de la société occidentale ne peut que refleter ses valeurs et schèmes Cette dernièr valorise et «dramatise» l'historicité A la fois à travers son héritage judéo-chretien (l'histoire est «histoire sainte»,celle de la chute, de l'Incarnation et de la Rédemption elle tend vers une fin qui l'eclaire retrospectivement) Mais aussi à travers son héritage indo-européen et particulièrement romain, qui transforme les vieux mythes cosmogoniques en histoire de la fondation de Rome.[17]

Et en considérant l'histoire des sciences on remarque que les querelles internes à la science et aux scientifiques reproduisent celles qui eurent lieu à propos des littératures rôle et place des idéologies, émergence brusque d'idées ou de paradigmes, déterminations externes de noyaux fortement défénis, indépendance ou non de tels noyaux internes etc les résidus eux mêmes se ressemblent dans les deux cas on explique tout sauf pourquoi c'est beau sauf pourquoi c'est vrai ![18]

Il existe une autre source (de paradigmes) où puise entre autres la science c'est le mythe non comme histoire fausse mais dans l'utilisation qu'en fait M Eliade c'est-à-dire modèle exemplaire d'ou une culture tire son sens le religieux par excellence Le texte de la Genèse nous parait familier concernant ce rapport scientiste à la nature «Ainsi Dieu créa l'homme à son

P Scheurer nous dit que les investissements nécessaires (à la recherche scientifique) sont devenus. . gigantesques en proportion et . ne peuvent plus être consentis que par des collectivités à l'echelle de la nation (et encore parmi les grandes et les plus développées) Ce qui pose le problème de l'autonomie du savant quant à la possession de ses instruments de travail, de ses moyen de production et plus généralement encore, celui de sa responsabilité envers la société [14]

Le problème est que cette servilité du corps scientifique face au politique passe inaperçue même pour les savants eux mêmes pour la plupart d'entre eux les subsides de l'Etat sont un encouragement à la connaissance scientifique humaine Ils voient leur rapport en terme d'altruisme ou de services réciproques dans l'ultime but de participer au progrès humain Rares sont les scientifiques qui actuellement se posent des questions sur la finalité immédiate de leurs travaux

Et l'infime minorité qui le fait est condamnée à la marginalisation, le système se nourrit même de ses contradicteurs . On pourrait ainsi comprendre facilement le suicide d'un scientifique tel que Boltzman ou Semmelweis. La révolte n'est pardonnée que si elle réussit.

A la limite on peut même se demander si ces quelques révoltes de savants ne fortifient-elles pas l'institution?. Scheurer nous redit que c'est le propre de l'institution de la science que la révolte y soit constamment provoquée et entretenue.[15]

Mais à quoi bon se révolter d'ailleurs contre l'institution? Savants et politiciens n'ont-ils pas les mêmes finalités, les même leitmotivs? Ils sont là pour appliquer les schèmes de l'histoire Reagan avait, il y a quelqye temps, declaré qu'il croit en cette bataille biblique et mythique de Harmagedom et les scientifiques au pas lui avaient répondu I D S

PARADIGMES DE LA SCIENCE ET SENS DE L'HISTOIRE.

Quel rapport peut lier la science à une quelconque philosophie de l'histoire pour que ses paradigmes soient interrogés au niveau des catégories du sens? Nous pensons que la science, n'importe quelle science, n'est pas neutre, qu'elle s'enracine dans un espace temps spécifique et que c'est la tâche du sociologue ou de l'historien des sciences de situer une production humaine dans son contexte historique et social l'étude de ce contexte et des motivation intrinsèques à l'activité scientifique nous eclaire sur ses paradigmes ou modèles fédérateurs

rupture avec l'expérience européenne antérieure sont indiquées par le fait que ses prédécesseurs les plus exacts n'étaient pas des Européens mais des astronomes qui travaillaient dans un observatoire fondé dans le proche Orient vers 1420 [13]

Observons rapidement que cette frénésie du quantitatif et de l'instrumental répond à deux structures importantes d'une part l'Etat comme administration collectant les impôts et organisant la chair à canon et d'autre part la logistique de plus en plus vorace et la course aux armements qui est plus effrénée qu'on pourrait se l'imaginer Il faut seulement savoir que la plupart du temps, lors de la phase de réalisation d'une arme celle ci est déjà dépassée

Paradoxalement le message idéologique véhiculé par la science est celui du salut La science se veut salvatrice à deux niveaux au moins
a— en assurant des réponses à notre desarroi et à nos questionnements existentiels, nous situer cardinalement dans le cosmos, entre ciel et terre Ce niveau est plus important qu'il n'en a l'air, notre société, notre ordre historique ont besoin de nos corps pour le travail et pour la guerre (d'ailleurs ils se ressemblent) et ne peuvent les acquérir gratuitement Ils doivent légitimer leurs rapines L'idéologie scientifique constitue un de ces facteurs de légitimation En plus les penchants humains naturels vers tout ce qui éxige moins d'effort accepte sans façons tout ce qui tranquillise C'est ce qui justifie l'exergue de ce chapitre (Nietzsche)
b— en nous promettant le bien être, la science se veut toujours vecteur de progrès Avec on arrivera à arracher ses aveux à la nature, la dominer

Du moment que notre divorce avec la biosphère est consacré nous ne pouvons nous penser en en faisant partie Nous y devenons etrangers (alienus) et nous nous acharnons dessus mais elle se venge et durement L'escalade n'est plus réversible Ce rapport antagoniste à la nature constitue le fond du Discours de la methode Descartes se proposait d expliquer la force du feu le mouvement des eaux bref, passer la nature sous le bistouri, il ne s'en cachait pas Nous allons voir que cette conception inamicale trouve ses fondements dans la Sainte Lecture Ainsi donc notre crise écologique s'explique en grande partie, elle est le pendant de ce bien être toujours promis par la science au sujet-citoyen

En raison même de cette volonté de puissance démesurée et hégémonique de la science le politique fait son entrée triomphale sur scène , prend la place des industries, à court de souffle Les blouses blanches éxigent des sommes énormes pour assurer le bien être des humains- et il faut les leur assurer Le contribuable ne pourra rien y objecter c'est pour la science

que le dualisme appelle à la bataille où meurt la pensée neuve, où disparait l'objet »[7]

Cette unidimentionnalité est synonyme de morcellement analytique - répétons le- qui découle d'une autonomie épistémologique jadis impensable du moment que l'ordre de la vie, les ,motivations des comportements et le devenir de l'histoire étaient perçus comme les sous produits d'une eschatologie (G Gusdorf)

Le morcellement analytique en question suppose le sujet coupé, étranger à son objet et la théorie distincte du fait oubliant que dans «Connaître» il y a «Naître avec» et que comme le signale avec justesse T S Kuhn «le fait scientifique et la théorie ne sont pas séparables en tant que catégories sauf peut-être dans une tradition unique de pratique scientifique normale»[8]

Le terme de Science Normale[9] chez T Kuhn est d'ailleurs très intéressant parce qu'il signifie en plus de la routinisation de la pratique scientifique le fait qu'elle se métamorphose en norme c'est-à-dire en dogme

La critique de ce morcellement analytique ne date pas d'aujourd'hui En des termes polémiques mais ne sacrifiant en rien à la lucidité Henri Poincaré rappelait une évidence «un savant qui aurait sa vie à étudier au microscope, coupe après coupe, le corps d'un éléphant aurait beau en decrire toutes les cellules, il ne connaîtrait pas pour autant ce qu'est un éléphant »

Ce morcellement n'est d'ailleurs pas exclusif à la pratique scientifique mais constitue un air du temps «il est venu de la simplification sotte d'une question où l'exubérance baroque se fît jour» nous dira M Serres»[10] On simplifie, en général, au moyen d'un choix forcé continu discontinu, analyse ou synthèse, le tiers étant exclu Dieu ou diable, oui ou non avec moi ou contre moi, de deux choses une seule »[11]

Par là même la science se sécularise La machine la suscite et le capital la stimule Il faut des résultats chiffrés et le plus tôt sera le mieux La couure avec la Tradition est consacrée Dieu est de plus en plus etranger au laboratoire du chercheur puis ensuite le chercheur lui même se fait etranger à son propre laboratoire Signalons ici la grande place qu'occupent les ingénieurs dans ce processus J Grinevald écrit que la maitrise par la métrise est inséparable de l'idéologie des ingénieurs et de la philosophie naturelle galiléenne [12]

Il semble que T Brache ait été le premier savant moderne à insister sur l'importance décisive d'une mesure quantitative Dans les notes astronomiques qu'il a enrégistrées sur une ile dans le Sund danois il atteignit les limites théoriques minima d'exactitude pour des instruments tels que ceux qu'il utilisait L'originalité de sa méthode et la portée de sa

toutes le fait d'artisans avisés et quasi autodidactes «Ce n'est qu'avec le développement de la Chimie organique, dans la première motitie du XIX siècle puis celui tardif de l'électricité que les scientifiques ont commencé à jouer un rôle prépondérant dans la technique »[4]

C'est ainsi que pour répondre aux éxigences de la révolution industrièlle, la révolution scientifique s'est voulue instrumentale et quantificatrice épousant par là l'évolution comme sens de l'histoire, elle est devenue salvatrice mais en acquièrant de l'importance elle avait besoin du politique pour la gérer et pour la commander Comme la spéculation du Moyen Age avait besoin de la trinité et de l'eglise la science moderne devient servile du prince et de l'Etat, ses clercs, les savants, les vassals de ce dernier

Essayons d'y voir un peu plus clair

Disons tout de suite que notre science ne s'est faite unidimentioelle que par pragmatisme Il fallait répondre aux besoins de l'industrie ou de l'armée Elle s'est faite analytique par facilité et par pré-disposition mentale Il est tout à fait facile de souscrire une portion du réel et de l'assassiner sous le microscope mais la mentalité occidentale, eu égard à l'héritage judéo chretien et gréco romain est plus disposée à l'analytique qu'au synthétique D'une part Dieu est extérier au monde pour quelle raison le chercheur ne le serait-il pas par rapport à son objet? N'est-il pas à l'image de Dieu? D'autre part la philosophie grecque est essentièllement une manière de penser le monde Elle a été incapable de développer, à l'exemple de la philosophie chinoise ou musulmane, la présence ou la participation au monde.

Cette tendance a fait que la rigueur synthétique et réelle des concepts dits systémiques, parce que leur utilisation suppose une référence au système complet de leur inter-relations laissa la place aux approches analytiques et formelles des concepts dits «opératoires» c'est-à dire opérateurs, à l'image d'un bistouri, c'est-à-dire encore des concepts quantifiables et instrumentaux

Ainsi deshumanisation et morcellement des savoirs allaient de pair Galillé G cet apôtre de la science moderne et ange de la militarisation ne disait-il pas que le livre de l'Univers s'ecrit en langage mathématique?[5] Réduction d'un réel vivant et complexe à des schémas froids et abstraits que seule la machine à vapeur légitima par la suite en concevant tout en flux, sciences humaines comme sciences exactes en fûrent affectées «l'épistémologie du XIX siècle est celle de la machine à vapeur et de l'histoire nous dit Michel Michel, tout y est conçu en terme de flux thermodynamique, devenir de l'esprit (Hegel), lutte des classes (Marx) ou mécanique des fluides libidinaux (Freud)[6] Tout a sa part de linéarité, chaque discipline se veut totalité exclusive ignorant que la «complexité fait signe du coté du réel, alors

constitue la base de toute philosophie de l'histoire au niveau le plus primaire. Qui de nous tous peut prétendre ne pas être sujet de cette linéarité de l'histoire?

Notre hypothèse est que nos visions de la science moderne s'inscrivent dans cette même trajectoire et que même si la discipline historique neglige sa reconnaissance elle n'en reste pas moins affectée Notre conception de la science est tributaire de l'évolutionnisme lequel trouve bizarrement ses origines, non comme on pourrait le penser chez Darwin, mais dans la machine à vapeur . Nous y reviendrons

Ces visions historiques, ces airs du temps plus ou moins conscients concourent à la constitution de paradigmes de l'acte scientifique,des modèles fédérateurs selon l'expression de R Passet Au lieu de questionner ces paradigmes, croyances, valeurs et techniques communes aux membres d'un groupe déterminé, la science s'est située en deça Elle les reproduit et légitime
Mais d'abord qu'est-ce la Science?
D'où tire-t-elle son pouvoir?
Quel est son véritable rapport à la problématique du développement?
Quelques unes des questions auxquelles on essaiera d'apporter des ébauches de réponse

LA SCIENCE, ESSAI DE DEFINITION

Dans l'introduction de sa «Methode» T.I Edgar Morin signale l'absence d'une définition satisfaisante de la notion de «science» [3] Et du moment que nous n'en avons pas non plus les pages qui suivent constitueront plus un essai typologique qu'autre chose Et comme toute construction idéaltypique celle qui est tentée dans ce chapitre l'est à titre hypothético inductif, donc partielle dont la généralisation tout azimut serait abusive

Ce qui est important est que «notre» science n'est ni absolue ni a-historique, elle est localisable en temps et en espace mais parce qu'elle se veut moderne elle a essayé de couper tout lien avec ses antécédants moyen-ageux· une discontinuité -la discontinuité par excellence- au sein de la cintinuité historique

Ce qui est encore plus important est que la Révolution Scientifique doit beaucoup, et non l'inverse, à la révolution industrielle Cette dernière ne doit presque rien aux savants. Les grandes inventions qui la caractérisent et suite auxquelles l'apologie des sciences s'est trouvée relancée sont presque

Ainsi la Science s'est voulue scientisme et de nos jours son arrogance va de pair avec une critique, parfois éxagérée de la science. Elle y est interrogée à trois niveaux au moins
a) sur sa fonctionnalité
b) sur les motivations de ses clercs (scientifiques)
c) Sur ses possibilités de rendre compte du réel...

Et à l'exception du tiers-monde où le scientisme gagne encore du terrain, cette critique devient de plus en plus acerbe et s'exprime par
1- un négativisme catégorique à l'image de celui d'un P Feyerebend (contre la méthode)
2- un pluralisme qui tenterait de briser les Murailles de-Chine établies entre les diverses disciplines du Savoir

La plupart du temps ce ne sont que des réactions à fleur de peau car les structures scientifiques modernes sont bien insérées dans notre Histoire Même le plus négativiste des chercheurs scientifiques ne peut l'être qu'à titre occasionnel, pendant ses heures de loisir ou à sa retraite Dans ses heures de travail, d'enseignement, de recherche etc il reproduit comme tous ses collègues la Science Normale [1]

En ce qui concerne l'éventuelle pluridisciplinarité qui mettrait fin à la tour de Babel des Sciences nous sommes en droit d'être sceptiques à son égard Cette reflexion n'a été la plupart du temps, qu'eclectisme invertebré . mais le problème reste posé car d'un côté les propos prétendent à l'universalité et d'un autre côté il y a «impossibilité» concrète de traduire une discplin inconnue en terme d'une autre discipline connue. chacun des unive entre-ouverts se présente comme non dominable La tour de Babel de Sciences ouvre sur une multiplicité non dominable d'univers ouverts»[2]

Ce scepticisme induit forcément un pessimisme plus ou moins nuancé quant à l'aventure de la science moderne et l'impossibilité d'une réponse humaine positive, au sein du système des connaissances actuel voire au sein des divrses configurations de notre éco-système

D'où notre propos sera à la limite de la spéculation et est conscient du décalage entre tout reel et ses diverses ecritures et représentations

A la compilation nous associons une reflexion qui n a pas peur d'être synchrétique et de recourir et à la gnose et à la philosophie de l'Histoire Cette dernière, c'est vrai, fût utilisés à tort et à travers pour justifier les pires hégémonies et fascismes d'où la justesse des craintes qu'elle suscite I reste cependant que tant l'homme de la rue, le commun des morteis comme le scientifique le plus rigoureux vivent leur présent dans les termes plus ou moins conscients d'un passé loin d'être enseveli tout en se représentant ur avenir dont ils sont plus ou moins certains Cette projection dans le temp

SCIENCE
ET
HISTOIRE

Mustapha JUM'A

INTRODUCTION

L'idée directrice de cette étude est que notre savoire contemporain, notre Science Moderne plutôt, est tributaire de l'Histoire Elle est d'abord tributaire de son propre développement historique et des bouleversements paradigmatiques qui fûrent les siens notamment depuis le quinzième siècle et l'émergence de l'Occident comme entité distincte sur les ruines du Moyen Age Elle est ensuite tributaire d'une ou de certaines conceptions de l'Histoire . conscientes ou inconsientes, au delà du conceptuel parce que la plupart du temps non réductibles au concept et seulement exprimées par l'acte

Une seconde qui sous entendrait un déterminisme historique dont le modernisme est le dessein inéluctable.

L'une et l'autre des deux thèses ont savamment alimenté le savoir sociologique et anthropologique au monde arabe L'une et l'autre se sont trouvées des adeptes dans ce monde d'ou leur légitimité de facto

Pour cette raison, notre approche pourrait être qualifiée d'«hétérodoxe» d'abord historiciste critique et ensuite rejetant les explications toutes faites qui sont en vérité des codes sécurisant pour une pensée occidentale qui ne supporte pas le vide la signification, le non-lieu et la non-valeur (mais est-ce supportable ailleurs?)

La dimension historiciste nous a imposé la considération des lignes de développement spécifique de la société arabo-musulmane, autrement dit de sa profondeur de champ historique

Cette spécificité de la dynamique historique a été en partie dévoilée par le biais de la sémantique d'une part et par quelques brèves considérations historiographiques d'autre part

Il est apparu aussi que le champ de la mutation sociale par excellence est le vécu sociétal, d'où impossibilité de dissocier l'étude des structures de la vie matérielle de celle des structures anthropologiques de l'imaginaire

Rappelons que l'objectif ne fut point de fournir un schéma exhaustif et explicatif de l'emboîtement des processus de mutation sociale (ce qui reste à faire) mais plutôt d'entrevoir les difficultés d'une telle entreprise «Dispersion méthodologique intentionnelle au nom de l'irréductibilité du réel à tout système» (J Freund in Socio de M Weber)

Il aurait été facile de procéder à la manière de l'une ou l'autre des deux orientations mentionnées ci-dessus seulement il était urgent qu'il faille couper avec ce catéchisme des concepts sécurisants. Catéchisme que condamnait admirablement E Morin «C'est ce qui nous guide qui nous égare, c'est ce qui nous permet de voir qui nous emêche de voir»[41]

(41) E Morin pour sortir du xx siècle ed Seuil point p 173

antique. les marxistes font l'apologie du communisme primaire[39] La comparaison est trop poussée -c'est vrai- mais la règle essentielle de l'identité historique d'un mouvement social porteur de la nouveauté est ainsi affirmée.

Au niveau de l'historiographie arabe-musulmane l'intentionnalité était toujours concrétisée autour de cette volonté de retour aux sources non uniquement par simple identification au passé mais le passé devient projet. C'est ici le côté singulier et spécifique de la temporalité arabo-musulmane Sans parler de l'histoire ancienne, l'histoire contemporaine est assez significative sur ce point La révolution islamique en Iran, en tant que mouvement fondamentaliste, constitue une réversibilité historique sans équivoque soit du côté de ses projets escomtés ou même du côté de ses résultats actuels déjà acquis, sans parler du renouveau politique de l'Islam un peu partout dans le monde arabe (Liban, Afganistan, Egypte[40])

Autre dimension importante les structures de «la modernité» introduites dans le monde arabe suite à la conquête coloniale se voient actuellement non seulement incapables de «moderniser» la tradition mais cette même modernité donne l'image d'un corpus que la tradition enveloppe et ronge. A Yassine, ex-inspecteur de l'enseignement national au Maroc écrivait clairement qu'il ne s'agit pas de moderniser l'Islam mais d'islamiser la modernité

ESSAI DE CONCLUSION PARTIELLE.

Elle sera des plus brèves, parceque la question est des plus ouvertes en ces moments de retournement de l'initiative historique et n'a été qu'effleurée jusqu'à présent, quoi qu'on en ait dit, et malgré l'inflation des écrits là dessus.

L'essentiel à signaler est qu'on avait l'habitude d'expliquer les discontinuités et le changement suivant deux orientations:

Une première qu'on pourrait appeler marxiste ou marxienne qui situe et cherche les causes des variances globales dans le mouvement des structures économiques

---

(39) Marx traitant de la future révolution du socialisme avait dit sa célebre phrase« Laissons les morts enterrer les morts» mais dans le marxisme l importance du premier stade historique (communisme primaire) est loin d être négligeable Ajoutons à cela que cette incantation est une passage de la bible ce que Marx ne regarde évidemment pas

(40) Sur l Egypte voir Nazih N M.Ayubi «The political revival of Islam The case of Egypte» Int J Middle East studies December 1980

Finalement, suite à ce caractère contradictoire des processus de mutation sociale, on peut dire que c'est la toute invariante dialectique de l'invariance et du changement qui est au centre de cette problématique.[37]

c) **Mutation et réversibilité de l'Histoire.**

R Bastide écrivait que l'irréversibilité est un critère de définition capital des mutations sociales «Nous ne parlerons pas de mutation tant que nous restons dans une même structure, nous réserverons ce terme à tout changement qui se définit comme passage d'une structure à une autre »[38] passage définitif et irréversible

Une telle proposition provient de la vision qu'on pourrait appeler moderniste et qui renvoie à une évolution inhérente et unilinéaire de l'Histoire avec la modernité comme fin

Nous ne pouvons souscrire à cette position parce que ne souscrivant pas à sa thèse axiomatique: la modernité Les raisons justifiant notre position sont de deux ordre théoriques et historiographiques

Sur le plan théorique on ne peut parler de l'irréversibilité d'une structure nouvelle que si elle présente une coupure globale avec l'ordre établi, antérieur, ce qui est une tautologie Le changement le plus important qui puisse être s'exprime toujours dans le langage de l'ancien ordre avec sa sémantique initiale réajustée mais gardée Ensuite, ce qui est marginalisé dans un ordre social quelconque ne veut en aucun cas dire mort Le nouveau commence toujours marginalement puis se développe pour atteindre un stade qualitatif lui assurant une reconnaissance plus ou moins admise, et rationnellement rien ne prouve qu'une marginalisation est inéluctable ni que les structures et comportements marginalisés ne peuvent ré-émerger en surface

De plus les acteurs du changement, sans exception aucune, de l'anarchiste au marxiste, se définissent et s'identifient par rapport à des moments historiques plus ou moins lointains, plus ou moins mythiques De la même façon que des fascistes font l'apologie de Rome ou de la Grèce

(37) A signaler une thèse de doctorat d Etat en préparation sur ce thème Adel Mahdi Constantes et Variantes dans l histoire économique musulmane Université de Poitiers

(38) R Bastide Le probleme des mutations religieuses in C I S volume 46 1969

les indicateurs d'objectifs et les indicateurs de résultats (en tenant compte de ce que la réalité mesurée dans l'un et l'autre cas doit être la même) d'autre part

Historiquement, les changements sociaux ayant affecté de monde arabo-musulman ont toujours été une combinaison ou une imbrication de l'intentionnel comme projet ou même comme une «tension vers l'impossible» (H Lefebvre) et du non intentionnel Morteza Mutahhari[35], traitant justement de cette imbrication historique en terre persane, a introduit les notions de «Dafi'at» et «Jadibat» assimilant l'évenementialité historique à une personne qui fournit un effort pour se soulever de terre, se mettre debout, se sublimer dans l'absolu mais est, en même temps, attiré vers le bas par les forces de la nature par les exigences de l'altérité etc

La dynastie Omayyade est -il est vrai- arrivée au pouvoir à Damas par l'épée, mais elle a été obligée de tenir compte des allégeances des autres tribus en les personnes des compagnons qui les représentaient Après les Omayyades la dynastie Abbasside avait à agir de même en ménageant les diverses écoles d'une part et en même temps elle se trouvait obligée de développer les «maisons de la sagesse» pour répondre aux non musulmans et aux «hétérodoxes» mais la contestation se développait à l'intérieur de ces maisons

Toutefois la question de la téléologie n'est pas seulement d'ordre spéculatif et théorique, étant donné qu'actuellement la totalité du monde arabo-musulman se situe dans la zone géographique dite «sous-développée» Par ce biais elle acquiert une dimension fort actuelle et pragmatique

Il n'y a guere de personne dans ces territoires -des rois et présidents jusqu'aux intellectuels et paysans- qui ne vise à «développer» les structures économiques autochtones Les limites possibles proviennent assurément de deux éléments D'abord, la permissivité de ces structures, leurs faiblessses à déclencher une «véritable mutation»[36] et ensuite, situation de périphérie dans un ordre mondial, le moins qu'on puisse dire injuste,

Ajoutons à cela que le consensus sur la nécessité d'opérer un certain «développement» laisse rapidement place à un désaccord sur les modalités de pareille entreprise

---

(35) M Mutahhari intellectuel iranien mort assassiné au lendemain de la révolution de 79 Beaucoup d'écrits en persan

(36) R Benaissa, fonctionnaire de l Unesco lors d une conference sur «Tradition et Modernité» a rappelé la nécessité «d opérer une mutation profonde et existentielle»

sont toujours construites par le chercheur qui, en éminent représentant de l'église savante, ne peut de par sa situation critique, effectuer une saisie synoptique du réel, d'ailleurs impossible pensons-nous

Cependant, épistémologiquement, l'objet de la théorie sociale est bien l'homme qui de l'intérieur de la société forme la représentation de cette même société où il agit et vit, et où les choses se présentent à sa connaissance, à sa subjectivité d'une façon toujours partielle, portant en lui sa propre histoire Une vraie impasse épistémologique, qui peut laisser entrevoir une pénombre de solution dans le concept de «système» Le rôle de ce dernier serait précisément de montrer comment une signification n'est jamais contemporaine d'elle même Le regard prospectif est ultérieur mais le «système» précède la signification et se donne par fragments et profils à travers elle Ainsi le «systéme» est-il une valeur heuristique fondamentale puisque inaccessible à la conscience et toujours source d'un savoir à venir, ce que M Weber nomme «le caractère hypothétique» «Il existe une infinité extensive et intensive de la réalité empirique»[33]

Comme les énoncés du langage, cette réalité empiriqque est similaire à un filet dont chaque maille est interdépendante des autres Et la nouveàuté introduite dans cette réalité, ce système affecte les éléments de la totalité, à des proportions très variées, bien sûr

G Balandier traitant de la question de l'identification conclut que «.. la difficulté touche aux fondements même de l'entreprise sociologique, c'est la conception de la société et de son rapport à l'Histoire, de la manière dont opère en elle le «jeu de la différence et de la répétition» qui se trouve mise en cause »[34]

b) Mutation et téléonomie

Le double danger à éviter consiste, d'une part, à identifier la mutation sociale avec un corpus de décisions mûrement refléchies et toujours conscientes et, d'autre part, à la montrer comme un ensemble de déterminations dont l'homme ne serait que le passif objet

Théoriquement, la mutation sociale, même en tant que processus finalisé, ne correspond jamais aux finalités réelles des acteurs sociax On peut mieux la comprendre lorsqu'on arrive à suivre le chemin qui va des finalités apparentes aux finalités réelles, d'une part, et lorsqu'on arrive à comparer

---

(33) M Mutahhari, intellectuell iranien mort assassiné au lendemain de la révolution de 79 (33) M Weber in J Freund Sociologie de M Weber

(34) G Balandier Sociologie des mutations ed Anthropos 70 page 30

structurée en identifiant les principaux niveaux de la réalité sociale, à partir des différentes formes du changement et à travers une analyse des hiérarchies Cette analyse devra prendre en compte, non seulement le matériel et le symbolique, mais aussi bien le système social que naturel, c'est à dire la totalité de l'éco-système arabo-musulman

Ici les quatre niveaux d'Anouar Abdelmalek (les quatre facteurs-charnières) peuvent être d'un apport considérable sur le plan opératoire Il est certain que c'est là les germes d'un travail colossal et possible encore à faire

Pour notre part nous essayerons uniquement de traiter de certaines difficultés et obstacles susceptibles de surgir devant pareille entreprise, d'où seront ici étudiés simultanément les points suivants

a) le problème de l'identification des changements sociaux dans le monde arabe

b) La part de l'intentionalité dans les processus de mutation sociale. (Téléologie)

c) les mutations sociales et la possible réversibilité de l'histoire.

a) la question de l'identification

De prime abord reconnaissons que nous ne saisissons du phénommène social que ce que notre choix préalable nous permet d'en voir et même ce qui est appelé choix de l'approche n'est qu'un épiphénomène du phénomène lui même

Alore comment arrivera -t-on à édifier des critères d'identification des discontinuités au sein de la continuité historique arabo-musulmane? . La question est capitale car tout en sachant que tant la conscience qu'a la société musulmane des transformations dont elle est le lieu que l'étude objective des structures de la vie matérielle ou symbolique ne donnent une réponse satisfaisante à la question, D'une part, la conscience que la société arabe a de tout phénomène dont elle est le sujet est toujours fonction des mécanismes de représentation avec leurs crises et des «modèles de simulation» (biologiques, économiques, cybernétiques)[32] De ces modèles de simulation résulte une fascination esthétique de la superposition de la réalité à l'éclairage des modèles la réalité et l'imaginaire tendent à se confondre

D'autre part, les structures ne sont jamais des données concrètes, elles

---

(32) J Baudrillard L échange symbolique et la mort, Gallimard 1978

Ataturk M et les anglais Ces derniers reconnaissent l'indépendance de l'Etat turc et en échange Ataturk gèle toute revendication d'unité de l'empire d'Istambul[30]

Paradoxalement les ripostes à cette violence ne furent point au nom d'un nationalisme quelconque mais les principaux mouvements à avoir préché et pratiqué la lutte contre le colon étaient d'inspiration fondamentaliste Bernard Lewis écrivait que· «Depuis la pénétration de l'Occident dans le monde musulman jusqu'à nos jours les principaux mouvements intellectuels originaux à avoir relevé le défi étaient des mouvements islamiques»[31]

En effet, les illustres chefs de file de la résistance à l'occupant n'étaient pas d'obédience nationaliste mais étaient essentiellement opposés aux nationalismes, exemples
- Al-Qassam et Husseiny en Palestine
- Abdel Qader en Algérie
- Omar Mokhtar en Lybie
-
- et pour donner, après la seconde guerre, une certaine indépendance -plutôt un réajustement du fait colonial- aux pays arabes, l'élimination de ces mouvements était un préalable sine qua non .

Toutefois cette violence ne pouvait être totale (ou plutôt se généraliser) si elle était réduite au simple domaine de la coercition directe, c'est-à-dire militaire et policière, c'est sur le plan du savoir problématique généré en Europe et imposé au reste du monde que l'impact a été le plus néfaste puisqu'il tendait à une homogénisation de l'historicité. La rupture fut ainsi brutale avec les traditions arabes, autant le scolaire et même l'extra-scolaire assurent à la personne arabe une certaine connaissance des épigones de la post Renaissance européenne, autant ils inhibent chez elle toute volonté de se définir indépendamment de l'hégémonie colonaile et de comprendre sa propre matrice civilisationnelle, ses transfigurations spécifiques et sa ligne de développement historique

MUTATION: INSTRUMENT D'ANALYSE.

L'intérêt de l'étude en terme de changement et de mutation serait de faciliter la compréhension de la societé arabo-musulmane comme totalité

(30) M Zin Ataturk et ses vicaires (en arabe) ed Dar Al-kalimat Beyrouth 1982

(31) B Lewis l Occident et le Moyen-Orient (en arabe) éd 1965

Les industries traditionnelles locales furent ravageées par l'introduction massive de produits européens d'une part et de la monoculture d'autre part (Algerie: la vigne, Egypte: le coton)

Ce processus fut mal compris par l'élite intellectuelle de l'époque à tel point que certains chercheurs modernes pensent à une compromission de cette élite[27]

Par contre, pour l'Europe il ne s'agissait guère d'introduire un quelconque mode de production capitaliste dans les colonies mais de maintenir leur dépendance à l'égard des métropoles en édifiant des structures socio-économiques nouvelles bâties sur le tissu national c'est à dire sur les «Etats de la répartition» qui ne communiquent entre eux que par l'intermédiaire de la métropole .. Il est très significatif que des murailles de Chine se sont consolidées entre les Etats arabes au nom du «développement» entre autres,[28] tandis que les bourgeoisies nationales semblent laisser de plus en plus de terrain aux bourgeoisies compradores sans heurts d'ailleurs puisque la gestion patrimoniale de l'Etat dans le monde arabe facilite la conversion des premières en secondes

«Les societés arabes d'aujourd'hui ont été forgées par une transformation dans le sens de la dépendance due à l'impact sur les formations socio-économiques pré-coloniales qui étaient les leurs, du capitalisme industriel dans son expression externe hégémonique et coloniale»[29].

3) Généralisation de la violence

L'Occident colonialiste s'était rendu compte de la nècessité de l'emploi de la violence pour conquérir les territoires de l'empire ottoman avant l'invasion proprement dite l'Europe était déjà relativement bien installée dans ces territoires .

- L'Agérie fut colonisée en 1830
- Le pacte de Tanger fut conclu en 1844 bien avant la colonisation militaire
- Le mouvement mahdiste au Soudan fut anéanti par Kitchener en 1895 .

A la fin de la première guerre mondiale cet état de fait a trouvé sa concrétisation dans l'arrivée au pouvoir du parti «Union et progrès» (Ittihad wa Taraqqui) en Turquie dans un premier temps puis par l'accord entre

---

(27) W Kawtarani les documents du premier congrès arabe 1913 éd Dar Al-Hadata Beyrouth, voir aussi les documents publiés par la revue Al-mustaqbal 2 Avril 1983.

(28) A Zlazale «Le désir d un développement rapide nous a amné à la dépendance»

(29) Issam El Zaim dans sa contribution au colloque de Hammamat sur la notion de spécificité

pu étendre son hégémonie à toute la planète[24]. Hégémonie qui a induit d'abord une abolition des structures autochtones tant matérielles que symboliques et la greffe ensuite d'un autre ou d'autres «modes de vie».

Au niveau du monde arabe, cette hégémonie s'est exprimée par
1) L'apparition de l'Etat-nation moderne qui s'est inscrit sur un fond communautaire. après la répartition de l'empire Ottoman suite à l'émergence des mouvements nationalistes appuyés par l'Europe Aucun des territoires coupés de l'empire ne le fut indépendamment des forces de l'extérieur notamment françaises et britaniques Les mouvements autonomistes arabes furent crées sous tutelle française à Paris Et le vaste corps ottoman fut «sectionné» petit à petit Turquie, Iran, Afganistan, Républiques russes mais en désordre et dans la répartition la part du lion est revenue aux arabes. Les britannique en Inde se sont trouvés face à un pays divisé, ils ont oeuvré pour l'union du royaume des Indes Ces mêmes britanniques ayant trouvé le monde arabe relativement uni ont fait pour le désunir Certains chercheurs arabes et musulmans essayent actuellement d'analyser et de développer cette dimension spécifique du colonialisme à l'égard du monde arabo-musulman

Donc spécificité des structures politiques autochtones, spécificité de leur résistance ou permissivité mais aussi spécificité de l'invasion autrement dit de l'impérialisme. C'est pour cette raison que la thèse de M Bennabi la colonisabilité nous a semblé insuffisante malgré sa pertinence au niveau interne [25].

2) Instauration de la périphérie dépendante. Nous avons vu la spécificité des structures économiques pré-coloniales et leur grande référence et dépendance du Char' la conquête coloniale a dans un premier temps exercé une grande pression en vue de la «féolalisations» de ces structures (of les pressions sur l'empire Ottoman en 1858 pour éliminer la proprieté de l'Etat et du Waqf [26]

---

(24) Sur ce point voir les écrits de H Lefebvre «De l'Etat» 76 et surtout les écrits de J Needham Science and civilisation in china en 7 volumes ou le résumé en français «La science chinoise et l Occident» éd Seuil ou il essaie de répondre à la question suivante pourquoi le savoir scientifique technique et militaire chinois n'a pas débouché sur l'impériaialisme?

(25) Pour M Bennabi si le monde arabe a été colonisé c est en premier lieu parce qu'il était permissif tel un organisme sans défense

(26) M Shafiq, L'Islam face aux défis du déclin contemporain p 72 ed Dar Taha Londres 1983, en arabe

de ce qu'on qualifie souvent de «fatalisme» similaire à un sentiment d'«une durée qui nous dégrade peu à peu c'est le temps de l'érosion mais aussi celui du sablier, de la clepsydre, de ce qui s'écoule et se fait sans retour»[22]c1 Et une rapide consultation des termes arabes exprimant le temps démontre qu'il ne le signifient que dans sa qualité éternelle la «plupart du temps»

'Abad	Temps sans fin
'Azal	Temps sans début
Dahr	Temps qui détruit et dégrade (fatalisme)
Zaman	Temps désignant le mouvement unilinéaire de l'aventure humaine .
. Sarmad	Temps sans début ni fin

Ainsi donc, sur ces cinq termes seul le quatrième se situe d'emblée dans une vision supportant la linéarité de l'histoire comme tâche à accomplir ou geste à réaliser dans un cadre temporel Les trois premiers signifient le temps comme instant présent, savouré et vécu en ce qu'il a d'absolu et d'irremplaçabe . De même la nomenclature ou le système linguistique arabo-musulman dénotant le changement est indissociable de cette dimension intemporelle, bien qu'il puisse exister une ou deux notions d'origine étrangère ou induite par la rencontre avec d'autres aires civilisationnelles Le sens d'un mot ne dépend-il étroitement de l'existence ou de l'inexistence de tous les autres mots qui touchent ou peuvent toucher la réalité désignée par ce mot L'ensemble formant un système c'est à dire une espèce de filet, dont toutes les mailles sémantiques sont interdépendantes[23].

Emergence de l'Occident capitaliste et uniformisation du mouvement historique.

Il ne s'agit en aucun cas de tracer ici une ligne de partage fictive entre un Orient et un Occident, à l'image d'un Beyrouth Est et d'un Beyrouth Ouest Mais nous pensons que c'est au quinzième siècle que peut être située l'émergence du capitalisme marchand européen avec la découverte des territoires indiens et l'intensification du commerce triangulaire Selon la terminologie de O Spengler l'histoire a vu d'autres «foyers civilisationnels» (Mésopotamie, Chine), seulement aucun de ces foyers civilisationnels n'a

---

(22) Bammate N «L'islam et le sens de l histoire Contribution à la décade autour d'A Toynbee sur les interprétations de l'histoire

(23) Sur ce point cf les travaux de F de Saussure surtout son cours de linguistique générale 5ème édition Payot 1960

veulent bien nous faire entrevoir de leur sémantique profonde. Ces énoncés, tout en signifiant le changement et le dynamisme, les particularisent et même les singularisent. Ils connotent tous une chorge théologique mystico-religieuse surtout Tagyîr, Takâmul et Tajaddud

Le premier est central dans la vulgate coranique signifiant les changements et transformations tant individuels que communautaires mais vue sous l'angle du retournement de la pensée - mutation culturelle par excellence

Le second fut largement utilisé par les cercles mystiques où il signifiait la progression qualitative de l'égo vers une association-union avec l'Etre suprême, l'Un Dans les deux cas le changement est par étapes (on utilisait même des termes tels Mawaquif -Ibn Arabi- ou Madarij -Ibn Qayyim- qui signifieraient respectivement Haltes ou Relais et Escaliers)

Le troisième terme est assez spécial car suite à la découverte par les musulmans de l'héritage philosophique grec, le Kalam qui s'était intéressé à la question de la genèse et de la permanence de l'existence a proposé la notion de Tajaddud qui voudrait dire étymologiquement «création continuée», création successive des instants en ce qu'ils ont chacun de spécifique comme autant d'échos du premier jour de la Création Et la vulgate coranique en postulant que «Rien ne peut changer -Tagyîr- dans l'état d'un peuple avavnt que celui-ci n'ait au préalable entrepris de transformer sa manière d'être» assujéttit le collectif au particulier de telle façon qu'on pourrait penser certaines homologies avec la théorie de l'anomie marxiste -non durkeimienne- élaborée dans le capital comme étant le moment de passage des contradications de l'ordre du quantitatif disparate à celui du qualitatif total .

Cette nomenclature, par delà le simple mouvement qu'elle exprime, induit une vision de l'Histoire et du temps assez particulière. Une histoire qui s'articule en une série de cycles dont chacun se termine par une catastrophe L'événement n'y est que signe. Par là elle relève de la métaphysique, de l'ontologie et du symbolisme Elle ignore le progrès ou l'évolution au sens occidental Cette même histoire débouche sur l'eschatologie et c'est par là qu'elle s'accomplit et qu'elle prend sa signification Le temps est ainsi absorbé par l'éternité, l'événment est insignifiant par rapport à la transcendance car n'étant que signe et rien de plus

Ainsi une analyse des notions arabes signifiant le temps est préalable à toute historiographie de la dynamique historique Autrement, comment pourrait-on comprendre les visions Ach'arites du changement et surtout les visions «qadarites» qui sont maintenues dans l'Islam en y prenant la forme

Le quatrième niveau, celui des finitudes de l'exister ou de l'action sociale émergera mieux à partir de l'analyse des paradigsmes sémantiques qui fera l'objet du paragraphe suivant vu que la parenté entre les catégories du sens et celles des énoncés du langage est de loin -sans faire l'apologie de la linguistique- la plus parfaite

Sémantique scientifique et nomenclature linguistique.

Dès à présent reconnaissons qu'une saisie totale du sens des énoncés linguistiques est pratiquement impossible puisqu'elle équivaut à postuler, comme le signalait Bloomfield, «guère moins que l'Omniscience»[19] car les «*situations qui poussent les gens à proférer des énoncés linguistiques* comprennent tous les objets et tous les événements de leurs univers Afin de donner une définition scientifiquement exacte de la signification de chaque énoncé d'une langue, il nous faudrait avoir une connaissance scientifiquement exacte de toute chose dans le monde du locuteur»[20]. *Néanmoins la constation des limites de l'acte cognitif par impossibilité d'une* saisie exhaustive de la totalité ne doit pas amener au négativisme extrême D'ailleurs l'appréhension de la totalité -en linguistique comme dans toutes les autres sciences- restera toujours un projet sont l'attrait provien justement de sa qualité de projet nécessitant continuellement un dépassement .

Nous avons vu que la notion de «mutation» souffre en Occident de ses *origines biologiques Il en va autrement pour le monde arabo-musulman* Parmi les termes arabes et persans pouvant passer pour équivalents à la notion de «mutation» on peut citer, Tagyir, Tagayur, Tahawul, Tabdil, Tatawur, Jahich, Takâmul, Inqilâb, Tawrat, Nuqlat, Tajaddud, Tafrat .

Et, mis à part les termes Jahich (persan) et Tatawur (arabe et persan), *l'orogine des autre notions se trouve non dans une disipline particulière de* l'Ecole Scientifique mais dans le langage ordinaire qui, comme le signale P.Bourdieu «parce que ordinaire passe inaperçu... enferme dans son vocabulaire et sa syntaxe toute une philosophie pétrifiée du social toujour. prête à resurgir des mots communs»[21] Et suivant l'affirmation de Brunschvicg «*les héritages de mots sont des héritages d'idées avant tout*» on ne peut évacuer le sens de ses énoncés linguistiques, du moins ce qu'ils

---

(19) Bloomfield Language p 74 ed Henderson and Splading 1955

(20) Idem

(21) Bourdieu P in le métier de sociologue p 36-37

toujours un simple médiateur entre pays lointains. Néanmoins l'Etat essaiera, partant de l'horizon extérieur, de dominer l'intérier en accumulant une richesse exclusivement extérieure qui ne deviendra point un élément productif.

Dans le schéma du circuit économique «production et Etat marché» élaboré par Nazir Jâhil à partir de la Muqaddima d'Ibn Khaldun, de Kitâb Al-'amwal d'Ibn Sallâm et d'Al-Maqrizi. . on remarque cette extranéité du commerce extérieur

Pourtant sans qu'il y ait un rapport de centre à périphérie il y avait une progression spaciale du dedans en raison des entrées des nonmusulmans sous la bannière de la société musulmane soit par conversion soit par pacte Cette progression -paradoxalement- n'a pas toujours coïncidé avec l'élargissement de l'Etat. «Le pouvoir est plus fort à son centre qu'à sa périphérie» disait avec raison Ibn Khaldun.

De la même façon que le corpus idéologico-religieux gère l'écónomique, il gère à la fois la reproduction de la vie (c'est à dire la sexualité) et l'ordre social La sexualité est assujettie à la même grille -du fiqh- s'exprimant en terme de Halâl et de Harâm . L'apparente cohésion exprime une certaine absence d'antinomie entre le statut et la fonction intériorisé par les membres de la famille... Cohésion de la cellule familiale qui n'exclut pas toute sorte de contradiction notamment au niveau de la séquence désire-pouvoir-besoin[18]

Il en est de même pour l'ordre social. En dépit du fait que c'est à l'Etat qu'incombe la charge de distribution des richesses et de régulation du marché par le Kharâj, le pouvoir politique reste étranger à la cité. Il est hautemant significatif que les palais ont toujours été situés en dehors de l'urbanité et qu'il faudrait attendre l'empire Ottoman pour avoir un corps militaire et policier à part entière (Inkishâriya.), dépendant administrativement du palais turc

(18) cf O Cecconi Désir et pouvoir ed P U L 1983

l'existence de deux importantes structures· L'Etat et le marché L'interdépendance entre ces deux institutions est assurée par le Kharâj (tribut de l'Etat) impôt prélevé par l'Etat et remis indirectement sur le marché. Ibn Khaldun signalait que «la diminution des dons du sultan est une diminution de l'imposition. car l'Etat est le grand marché du monde et c'est de lui qu'émane la substance du 'Umran (Civilisation, peuplement) Si le sultan gèle à son profit les finances et les impôts ne les affectant pas là ou il devrait, les avoirs de son entourage diminuent, leurs dons à leurs subordonnés diminuent de même, comme leurs dépenses...»[15] Il ajoute que l'Etat, «étant le grand marché du monde, tout phénomène qui s'y passe aura des effets équivalents dans les marchés subalternes L'argent constamment dans un va-et-vient entre le sultan et les sujets Si le sultan le thésaurise il sera perdu pour le reste..»[16]

Ainsi l'importance de cette notion de Kharâj (Tribut de l'Etat) est considérable si on veut comprendre le «mode de production communautaire» musulman Dans son traité intitulé Nahj Al-balâgha l'Imam 'Ali disait de ce tribut en conseillant un de ses gouvernants «La bonne marche du Kharâj réside dans le bien-être de ceux qui en sont détenteurs. Dans leur bien-être réside celui de la communauté . Tous les gens sont subordonnés au kharâj Sois plus attentif à la 'Imaâra (construction, fructification) de la terre qu'à la collation de ce dernier Il dépend du premier »[17]

L'Etat dans cette conception ne contrôle pas directment la production mais gère la distribution tout en ne tirant le surplus qu'indirectement Le marché est le médiateur entre l'Etat et la production alors que l'Etat devient le centre d'équilibre entre la production et la distribution

Toutefois l'Etat a toujours essayé de dépasser ce rôle qui matérialise la légalité en asservissant un quelconque cadre extérieur, faisant de ce dernier une source de richesse exogène à la communauté (ex Afriqiya, Zinj .). Ces tendances esclavagistes ont constamment amené une rapide séparation de l'Etat et de la communauté au lieu d'établir un modèle basé sur la domination du dedans, Ceci dit de la dynamique du dedans, qu'en est-il de celle du dehors? Elle n'était pas du tout économiquement considérable car le commerce extérieur n'est pas en liason directe avec la production. Il reste

---

(15) Ibn Khaldun Muqaddima-version arabe p 386 ed Dar Ihya'Atturat Al- arabi

(16) Idem

(17) Imam 'Ali. Nahj al-Balagha p 96-99 ed Dar al-Alami

sociologique[11]

La communauté (Ouma), malgré sa grande diversité tant spaciale que temporelle, reposait sur un agencement socio-économique très particulier. Certains chercheurs emploient le terme de Nassaq al-intâj al-kharâji (mode de production tributaire)[12], Notion qui serait suffisamment légitime si elle ne s'inscrivait dans une problématique marxienne dont l'infrastructure serait indéniablement économiste[13]. Il reste que, tant les rapports de production que les rapports d'altérité en général sont régis non par une infrastructure économique mais plutôt par un corpus ideologico-religieux qui les légitime ou les exclut Les indicateurs de ce corpus sont le Char' (légalité religieuse) le Halâl, le Harâm, le Wâjib, le Mubâh et le Mustahab

Ainsi, tant la propriété de la terre que la propriété de l'eau ne furent aussi déterminants et importants qu'en Europe Et les grandes discontinuités dans l'histoire arabo musulmane, du moins celles inscrites profondément dans la mémoire collective de la communauté n'étaient presque jamais motivées par des raisons économique, l'exemple le plus flagrant en est la premeère rupture qui a donné lieu au première schisme religieux de la communauté (35-40H), c'est-à dire l'avènement de la dynastie omayyade au pouvoir à Damas Les constantes des leitmotive justifiant le soulèvement étaient de deux sortes·
a) Soit la nonconformité du gouvernement (Monarque et sa suite)
b) Soit la revendication d'un Jah (prestige) de la part des soulevés. Ce Jah n'a généralement pas pour fondement un capital matériel mais plutot capital symbolique perdu par le pouvoir en place et revendiqué, prêché comme leitmotiv en possession de la personne, la tribu ou la secte soulevées ..

De cela, les exepmles abondent, on peut en citer le soulèvement de Hussein b Ali et de Annafs Azzakiya en Irak, des Almohades au Maroc. [14]

Il reste que la communauté était partie prenante d'une dialectique sociale avec son «dedans» et son «dehors». Un dedans qui n'a cessé de s'élargir jusqu' à l'ère coloniale et son rapport à la communauté.
A l'intérieur (dedans) la dynamique socio-économique était réglée par

---

(11) M Bennabi, Le problème des idées dans le monde arabo-musulman ed Dar atturaya Beyrouth L auteur propose trois niveaux (mondes) Monde des idées, monde des hommes et monde des choses

(12) cf entres les travaux en arabe de Nazir Jahil de l'Université de Beyrouth

(13) Sur ce point il existe une bonne littérature tant au Mashreq qu'au Maghreb .

(14) Sur ce point le Maroc est assez spécifique, il s'approche du cas de L'Egypte plus que tout autre pays

Toutefois il faut pas s'attendre ici à un achèvement du questionnement, mais uniquement à mettre en relief les lignes générales de pareille «théorie», lignes susceptibles de constituer des hypothèses de travail à la fois pertinentes et cohérentes

Pour ce faire, on aura à traiter succintement de la spécificité des formations socio-économiques arabes-pré-coloniales, de la nomenclature linguistique induisant le changement et finalement de l'uniformisation, en cours, du processus historique suite à l'élargissement de l'aire de l'impérialisme et à l'expansion de son gendarme l'Etat moderne dans des périphéries à fond initialement communautaire

Il va sans dire que l'on se limitera à un niveau très descriptif, la dimension analytique ne sera qu'effleurée

Spécificité des formations socio-économiques pré-coloniales.

On ne peut comprendre les discontinuités historiques structurelles sans les inscrire dans le cadre d'une étude de l'endogénéité de la communauté Autrement dit il faudrait revoir la dynamique qui est à la base de l'enchevêtrement des composantes de la maintenance sociétale.

Anouar Abdel-Malek définit ce mode de maintenance sociétal spécifique inhérent à toute formation socio-économique comme étant le mode (pattern) d'agencement et d'intéraction des quatre grands facteurs-charnières constitutifs de toute maintenance sociétale la production de la vie matérielle dans le cadre géographique et écologique, la reproduction de la vie, l'ordre social et les rapports avec la temporalité[10]

Donc il s'agirait de clamer que l'avènement de l'Etat bourgeois s'est inscrit sur un fond communautaire, mais de décortiquer ces composantes de maintenance sociétale, opération qui seule pourra dévoiler la nature du processus de structuration génétique, d'agencement différencité des quatre facteurs-charnières déjà cités La clé en sera profondément ancrée dans l'évolution des formations socio-économiques arabes Rappelons que les niveaux utilisés ici ne sont guère exclusifs M Bennabi avait déjà proposé une autre grille non moins signifiante mais son fond à la fois taoiste et hegelien en fait un élément non approprié pour la prospection

(10) Anouar A Malek, La dialectique sociale éd seuil 1972

Et s'il y a mutation sociale véritable c'est à ce niveau du vécu qu'il faudrait d'abord la situer car l'extrême diversité des expressions ne saurait voiler ce phénomène universel de la création par chaque société d'une certaine représentation de soi,le renouvellement d'un imaginaire social à travers lequel le groupe dit son ordre, désigne ses fins, appelle à réaliser les actions «justes» et condamne les déviances.[8] Max Weber avait jadis signalé que toute action sociale (qu'elle soit de coopération ou de conflit) se déroule dans une structure de sens, dans un échange de significations qui rendent possible l'action commune ou la rivalité[9]

Malheureusement la sociologie classique a toujours cherché une explication du changement social dans les modifications des structures de la vie matérielle en société ignorant quasi totalement l'apport non négligeable de ce que G Durant appelle les structures anthropologiques de l'"imaginaire» dont l'importance, surtout au niveau heuristique, est capitale puisqu'elles ordonnent le système de pensée et la grille d'interprétation qui permetront, par projection, de repenser et d'ordonner tous les phénomènes

Nous pensons que cette occultation s'explique par la difficulté pour ces structures anthropologiques à se laisser coder en systèmes conceptuels sécurisants Exemple significatif toutes les contributions réunies dans l'ouvrage «Sociologie de mutations» (sous la direction de G Balandier) esquivent ce problème, mises à part quelques exceptions dont Anouar Abdel-Malek avec son étude sur le concept de «Profondeur du champ historique», et R Bastide (Sociologie des mutations religieuses) qui y fait allusion mais les rejette en s'appuyant sur l'idée arbitraire que cette dimension est du ressort du psychologue non du sociologue, ce qui est évasif car une sociologie compréhensive dont le champ de prédilection par excellence est «le phénomène social total» ne peut faire abstraction du vécu

MUTATION ET AIRE ARABOMUSULMANE.

Ici seront énumérés les échafaudages nécessaires à la proposition et à la légitimation d'une approche du changement social en général et de caractère le plus aigu que représente la «mutation», vue comme rupture avec les anciennes structures, en territoire arabo-musulman «Théorie» qui s'avérerait capable de prendre effectivement en compte le poids du passé, les options du présent et les desseins du futur.

---

(08) Sur ce thème cf P Ansart Idéologie, conflits et pouvoir P U F 1977

(09) M Weber, Economie et société Paris Plon 1971 T1,p4

Burckardt n'y a pas échappé- inclut un rapport objectif de la connaissance avec son objet, rapport spécifique postulant un certain progrès cumulatif du savoir et une certaine évolution dans l'ordre des espèces et des normes Ceci est légitime, tout en étant infra-conceptuel, par le fait qu'il s'inscrit dans les paradigmes[5] de l'après Renaissance

Nous pensons pour notre part qu'une explication des fondements de cette conception est à chercher dans les écritures bibliques On y remarque cette linéarité de l'Histoire où le sens est la recherche d'un salut dont les éléments (moteurs de l'Histoire) sont le peuple élu (Ancien Testament et Thora) soit l'avènement du Christ (nouveau Testament) Ainsi -et c'est capital- tout au long des transformations de la société occidentale la Tradition garde en permanence son rôle de moule façonnant toutes les formes de la modernité même sa laicité . [6]

Ces réflexions nous mènent tous azimuts à une dimesion que la sociologie classique a occultée celle du sens J Baudrillard a évoqué timidement cette dimension du vécu sociétal lorsqu'il s'était posé la question suivante «Les êtres s'organisent-ils en fonction de leur survie ou en fonction du sens individuel ou collectif qu'ils donnent à leur vie?»[7] Et cette occultation paraît paradoxale du moment qu'il est admis sans équivoque queles acteurs sociaux jouent leurs rôles en fonction:

a) de leurs statuts dans le champ de la production matéielle.
b) de leur capital culturel ou de la mémoire collective qui est à la base de ce capital.. -
c) des stratégies et fins escomptées qu'ils s'accordent et qui motivent, légitiment et justifient leurs actes

En réalité, c'est suite à l'illusion de la mort des idéologies qui a prédominé dès le début de notre siècle que les catégories de sens ont été vues comme des phénomènes aberrants que l'avenir serait conduit à éliminer dans le triomphe de la raison Ainsi a-t-on ignoré cette dimension essentielle de toute société politique que sont la constitution et le renouvellement d'un imaginaire collectif à travers lequel la communauté désigne son identité, ses aspirations et les grandes lignes de son organisation

---

(05) Paradigme est pris ici au sens des grammairiens «Modèle de déclinaision, de conjugaison la série des formes d'un verbe» J L.Herbert propose au lieu de paradigme matrice de civilisation

(06) Ici c est l'une des dimensions encore non défraichies par la prospection sociologique et qui promet d'être intéressante

(07) J Baudrillard La société de consommation p 77 Denoel, Paris

importante du vécu que pourraient représenter les différents types de sociabilité plus ou moins microscopiques pour ne considérer que cette totalité humaine dont l'achèvement actuel est l'Etat-Nation[2]

LE STATUT SCIENTIFIQUE DU CONCEPT

Il est évident que, dans son acception sociologique actuelle en Occident, la notion de «mutation» souffre de ses origines ce qui n'est pas le cas de ses équivalents, que nous aurons à étudier dans le monde arabo-musulman. Pour cette raison, la chronologie de la notion ne sera qu'esquissée pour les besoins de distanciation et de clarté

Contraiement à certaines idées fort répandues, la genèse du terme se trouve dans les scienes juridiques signifiant un transfert de propriété. Cette connotation fut rapidement supplantée par la conception biologique comme «un événement, à caractère toujours aléatoire qui s'accomplit dans une seule cellule ou une seule particule virale»[3] Ainsi -et c'est important- la mutagenèse est toujours assujéttie aux accidents, aux événements incontrôlés. .

Transféré au champ du social cet aphorisme biologique représenterait le réel en tant que système clos constamment en équilibre où le changement est l'exception Dès lors on peut situer essentiellement certains avatars du fonctionnalisme Remarquons que la vision fonctionnaliste de l'équilibre se vérifie mieux encore pour d'autres notions telles Tension, Reproduction sociale.. etc

Toutefois, ce qui est fondamental est que toute approche des «mutations» et du changement social est indissociable d'une vision spécifique de l'Histoire Et en Occident, le discours ainsi élaboré sur les «mutations» procède consciemment ou inconsciemment des axiomes de l'après Renaissance L'individu y est le centre et la mesure de toute chose et la réalité se trouve réduite au concept...

Dans le contexte répondant à ces axiomes le temps est linéaire, d'où la tentative -au siècle dernier- de Jacob Burckhardt (de comprendre le changement societal en faisant abstraction des présupposés de toute philosophie de l'Histoire) était vouée à l'échec[4] *En fait, le type d'approche -*

---

(02) Sur cette dimension civilisationnelle, Anouar A.Malek, La dialectique sociale éd du seuil 1972 et surtout «from developmentalism to the civilisation quest » conférence au colloque de Madrid, édité par I U N U Japon

(03) Encyclopedia Universalis art «Mutation»

(04) Burckardt J Considérations sur l'histoire universelle , ed Payot 1971

du statut scientifique de la notion, sa genèse, sa chronologie et sa localisation historique Oeuvre spéculative mais non moins nécessaire pour tout éventuel transfert
Le second, pratique, Nous y aurons à confronter nos concepts à la lecture spécifique du dynamisme des structures évolutives arabo-musulmanes

Cette manière d'appréhender et le système conceptuel et le matériel empirique nous ouvre une brèche dans la théorie sociale pour entrevoir la praxis «développementaliste» par l'analyse prospective qui supposerait déjà acquise une synthèse retrospective Ainsi -nouvel axiome- l'approche s'inscrirait dans la droite ligne de la sociologie générative impliquant la téléologie, la finalité de la pratique discursive Néanmoins il faudrait que la notion -ou ses équivalents dans les systèmes linguistiques arabo-musulmans notamment arabe et persan- passe du champ synchrétique pour devenir instrument d'analyse moyennement rigoureux et pleinement signifiant

Toutefois un éclaircissement est nécessaire, à l'appelation Monde Arabe nous préférons celles de «Monde Arabo-Islamique» ou «Arabo-Musulman» car le substantif «arabe» dénote deux éléments: a) la race et b) la langue, lesquels, comme indicateurs typologiques, constituent un non sens car l'aire géographique que le substantif voudrait couvrir n'est linguistiquement arabe qu'à la proportion approximative de 12% et racialement inférieur à 10%.

Au contraire l'appellation Arabo-Islamique dote d'un certain sens ce qu'elle cherche à décrire D'une part ce monde linguistiquement hétérogène, racialement cosmopolite a un dénominateur commun, Une genèse historique affectée par l'idéologie religieuse que fut l'Islam ayant pris naissance en Arabie

La condition coloniale d'abord et néo-coloniale ensuite, de ce même monde, constituent son second dénominateur commun

Ainsi on est en face de deux processus ayant affecté sérieusment les structures tant matérielles que symboliques qui leur pré-existaient. Le premier fut endogène, du dedans vers le dehors; le second lui fut antinomique c'est à dire du dehors vers le dedans.

Ajoutons à cela que le défi industriel que le capitalisme monopoliste international lance à ce monde l'amène à envisager sa réplique en termes de modernisation et développement, tous deux alignés sur des modéles d'organisation industrielle d'inspiration européenne D'où autant l'histoire contemporaine qu'ancienne et même séculaire constitueront notre matériel empirique. Et de ce fait, se trouve laissée de côté toute une dimension

Entre ces deux niveaus les «Mutations»ne se comptent guère On les voit dans le P.N.B qui augmente ou qui baisse , les réussites et /ou échecs scolaires, la remontée du fascisme, les révoltes «du pain», des «Mollahs» ou autres. Chaque acteur se construit -conceptualise dira-t-on- sa (ses) propre(s) «mutation(s)» à sa guise .

Qu'est-ce que cela veut signifier au juste?.

Pour y répondre il convient de proposer et légitimer un modèle théorique du processus en question qui s'avèrerait capable de prendre en compte le poids des réalités du passé, les options possibles du présent et les desseins et objectifs souhaités et souyhaitables pous l'avnir

De tout cela rien n'a été La terminologie mutationiste (Sacrifions à ce néologisme) baigne dans la pure polysémie du langage, réalisation de la coupure entre signifié et signifiant... C'est là le flagrant constat auquel se trouve confronté dans sa totalité l'avenir de la théorie sociale et dans le cas qui nous concerne ici tout essai de systématisation du dynamisme des scoiétés périphériques, monde arabo-musulman entre autres Ce dernier se trouve, sans le vouloir, au sein de la mêlée avec les débats-jugés inutiles, d'avant ou d'arrière-garde- sur la tradition et le modernisme, suscités par la conquête coloniale des terres d'Islam (l'empire Ottoman se présentait à l'époque comme vicaire du pouvoir califal), et la violence induite par ce processus à tous les niveaux notamment celui du savoir problématique,élaboré en Europe coloniale, proposé et imposé -pas toujours par,cœrcition patente- aux conquis, élite intellectuelle comprise

Ce diagnostic assez particulier du concept de «Mutation» n'évoquant rien de plus que l'expérience banale del'inoui[1] impose sa reposition d'une facon critique Comme quoi on retiendra de l'historicisme critique cette volonté de chercher les lignes du développement et du dynamisme dans la progression historique des ensembles humains hétérogènes concernés .

Donc diversité des époques et des types d'hommes, intégration des valeurs et des philosophies dans des ensembles originaux qui expriment les trasformations imprévisibles de la vie créatrice Incessante nouveauté des valeurs par lesquelles les acteurs sociaux se choisissent leurs destinées et renouvellent la compréhension du passé. Tels seront les premiers axiomes à la base de cette entreprise qui suscitera simultanément la refléxion à deux paliers
Le premier, théorique si ce n'est strictement épistémique, il y sera question

(01) Bourdieu P Le métier de sociologue éditions de minuit, Paris page 40

Introduction épistémologique à l'étude du changement social dans le monde arabo-musulman

Mohammad Salam YASSIN

«Dieu ne change l'État d'un peuple avant
que celui-ci ait au préalable entrepris
de transformer sa manière d'être»
Le St. Coran

CONSTAT ET POSITION

Dûsabusé ou intûressé, le discous sur les métamorphoses de notre quotidienneté arabo-musulmane alimente le langage commun, la presse, les écrits et débats tant savants et académiques que polémiques.

L'actualité est en mutation -dit on- pour les parents qui ne se reconnaissent plus dans les fréquentations de leurs enfants...(niveau microsociologique et comportementaliste).. Elle l'est encore plus pour l'événementialité politique qui assiste au changement en cours, du centre de puissance hégémonique vers le Pacifique ou à l'émergence des mouvements tant «nationalitaires» que de remise en question des entités nationales pur héritage du colonialisme...(niveau macro-sociologique et civilisationnel. .).

dans les milieux de l'élite occidentalisée, c'est l'autre face du phénomène: l'ancienne pensionnaire est devenue l'instrument par excellence, consciemment ou non, de l'Occident. En propageant ses valeurs, en paroles ou en actes, il arrive qu'elle se heurte à la sociétéqui l'entoure C'est alors une lutte féroce qu'elle entend mener contre «l'ignorance, l'arriération, le fanatisme musulman» etc, prenant ainsi la place des religieuses missionnaires arrivées voilà plus d'un siècle en pays de l'Islam

---

(1) Khalidi Farroukh, p 34
(2) Khalidi, p 52, tiré de «Methods of missions work among Moslems», p 45
(3) Gairdner, W H T, «The reproach of Islam», 160-163, in Khalidi, p 47
(4) Browne, «The prospects of Islam», p 37, in Khalidi, p 39
(5) Khalidi, p 42
(6) BOEO, (1857) p 21 Lettre d'une religieuse SJA (St Joseph de l Apparition)
(7) Khalidi, pp 42-43
(8) BOEO, 1858, p 19 Lettre de sœur Gelas, supérieure des filles de la Charité à Beyrouth
(9) BOEO, 1959, p 13, lettre d'une religieuse NDN à Mme X (Dames de Nazareth)
(10) idem, 1959, p 25, lettre d'une religieuse NDN
(11) Pioler, p 399
(12) BOEO, 1858, p 19
(13) Gairdner, idem, in Khalidi, p 204
(14) Christian Workers in Khalidi, p 203
(15) BOEO, 1957, lettre sur Filles de la Charité, p 4
(16) CFS, p 92
(17) BOEO, p 16, 1959
(18) BOEO, 1863, p 307
(19) BOEO, 1867, lettre d'une religieuse NDN
(20) BOEO, 1959
(21) Archives MAG, 1913 (à Naplouse, où les Sœurs SJA veulent ouvrir un pensionnat, mais elles sont précédées par les Dames du Rosaire, ce qui suscite une querelle à laquelle participent tous les interessés)
(22) idem

Sources

- Bulletin des Œuvres des Ecoles d Orient (BOEO) 1856-1900
- Congrès Français de la Syrie (CFS) partie éducation
- Piolet J B Missions françaises
- Ministère des Affaires Etrangères St Siège Protectorat français 1913 Ecoles et missions françaises

élite, parmi les enfants de l'élite actuelle Il s'agit de centrer l'activité sur une catégorie précise qui prendra les rénes du pouvoir dans quelques années Ce qui nécessite un changement de décor. les pensionnats s'érigent alors majestueusement dans les beaux quartiers des grandes villes, et un changement de programme· l'introduction des programmes français (pour la France) avec des cours de langues (français-anglais), un peu de broderie et de couture (pour maintenir la tradition) et au fur et à mesure que les années passent, l'introduction des nouveautés (dernier cri de Paris) musique, piano, ballet, sport, etc

Les établissements réclament une scolarité de plus en plus élevée, ce qui est loin des premiers établissements gratuits offerts à toute la population d'un village ou d'une ville Cette transformation radicale quant à l'enseignement et aux moyens, sert surtout à attirer les filles de l'élite musulmane C'est ainsi qu'en Palestine, par exemple, les pensionnats des NDN et des sœurs SJA reçoivent dès le début du siècle des filles de l'élite musulmane Il faut noter ici le partage des tâches qui est instauré dès ce moment· les missionnaires étrangères se chargent des établissements urbains, à clientèle bourgeoise, qui dispensent un enseignement scolaire couvrant le cycle secondaire également, tandis que les ordres religieux locaux (Dames du Rosaire, en Palestine, par exemple) se chargent de l'enseignement primaire dans les villages et les petites localités[21]. Ce sont donc les missionnaires européennes qui prennent en charge l'éducation des filles de l'élite, et souvent, aux termes d'âpres luttes engagées contre les religieuses locales, aidées en cela par les consulats [22], car l'enjeu est important seules les missionnaires étrangères sont capables d'assurer convenablement la transmission des valeurs occidentales, à travers l'enseignement dispensé, d'après les manuels scolaires importés Elles seules peuvent assurer le bon fonctionnement des pensionnats où les jeunes filles éloignées de l'influence parentale et sociale, subissent uniquement leur influence dévastatrice De ces pensionnats presque séculaires maintenant est surgie cette génération de femmes pour qui l'Occident est synonyme de civilisation et de progrès De ces pensionnats est sortie la femme imbibée de morale chrétienne ou de valeurs occidentales, pour qui l'Islam devient inconnu, sinon ennemi Ce sont les femmes de l'élite musulmane qui jusqu'à une période récente, continuent à envoyer leurs filles dans les écoles missionnaires -ou étrangères- plutôt que dans les autres, pourtant nombreuses et variées

Ainsi, des générations de femmes ont été formées dans les écoles missionnaires «Eduquée par les sœurs», mot magique qui éblouit encore à l'heure actuelle Car, sous ces simples mots, se profilent le pensionnat, la discipline, la politesse, les bonnes manières, l'enseignement rigoureux à l'occidentale et d'autres aspects encore. Mais ce qui ne vient pas à l'esprit,

briser la résistance de la population en lui inculquant d'abord des «valeurs morales» touchant le «cœur», en détruisant celles inculquées aux enfants par les familles, la tradition et la communauté en général

Le pas supplémentaire franchi en cette fin du XIXe siècle est l'institution des pensionnats pour jeunes filles Au départ, il ne s'agissait que de rudiment de pensionnats, où l'enfant est «enlevé à sa famille Ces enfants ainsi éloignées de tout contact dangereux, subissent l'impression de l'exemple, et apprennent vite à réagir du vol, de la gourmandise, du mensonge, en un mot, de tous les vices On sentait déjà, en elles, après deux mois de séjour, un grand changement d'idées l'une voulait se confesser aussitôt après une faute qu'on lui avait fait remarquer, une autre venait avouer un mensonge, une troisième avertissait la maîtresse que sa compagne faisait encore des imprécotions»[20]

En d'autres termes, une éducation humiliante, où les enfants, considérées par avance comme possédant «tous les vices» devaient se transformer en échange du logis et de la nourriture assurés Cette éducation tue toute solidarité envers les parents, entre les camarades elles-mêmes, et institue un arbitre la missionnaire étrangère Au XXe siècle, le pensionnat se développera en prenant d'autres formes et en recevant une autre clientèle Mais au départ, ces pensionnats ne se distinguaient guère des orphelinats,- et d'ailleurs, un grand nombre d'orphelins y étaient admis-, et il ne s'agissait que de former des auxiliaires (indigènes) aux missionnaires Il est vrai néanmoins que la plupart de ces auxiliaires, à l'époque, étaient des filles de religion chrétienne, dont la culture cependant est plus proche des filles musulmanes que des religieuses occidentales

b) Au XX° siècle

L'activité missionnaire prend un nouvel élan avec la destruction de l'empire ottoman★ et l'instauration des mandats sur des Etats nouvellement créés sur les vestiges de l'empire Un nouvel élan et de nouvelles formes, avec des objectifs clairement définis et des moyens plus importants mis à leur disposition Au niveau de l'enseignement féminin, on note deux phénomènes importants et liés l'ouverture d'écoles capables d'attirer la bourgeoisie musulmane, pensionnats pour la plupart, avec une transformation prononcée des programmes scolaires Cette évolution répond, à notre avis, à une définition d'un objectif plus précis qu'auparavant il ne s'agit plus de dire la bonne parole à «de pauvres filles de paysans» - chrétiennes ou musulmanes- mais il est temps, à présent, de former une

★ Nous pensons cependant que cette nouvelle phase commence même plus tôt, dès les premières années de XXe siècle

enfants elles leur inculquera les valeurs apprises, elle les enverra à l'école de sa jeunesse, donc elle contribuera elle-même au maintien de la domination des écoles étrangères Et les missionnaires ont exactement compris la portée de leurs œuvres parmi les femmes.

Par quels moyens s'exerçait cette influence, en d'autres termes, qu'est-ce que les missionnaires inculquaient à ces jeunes filles, pour les transformer? Que faisaient-elles pour attirer les jeunes filles musulmanes dans leur orbite?

Si nous passons en revue l'histoire des missions féminines, nous pensons qu'il faut distinguer deux périodes Celle qui s'etend tout au long du XIX^e siècle, et celle du XX^e siècle, du point de vue de l'enseignement inculqué, et du but qu'elles se sont fixées, en rapport avec leurs moyens

a) Au XIX^o siècle

Les missionnaires avaient le sentiment, en arrivant en terre de l'Islam, de se trouver face à un peuple et face à des femmes à qui il fallait tout apprendre, tout inculquer, non seulement le savoir scolaire, ou la langue étrangère, mais également les travaux de ménage, la couture, la cuisine

Au Liban, un curé déplore « le méprise où, en ce pays surtout, les femmes et les jeunes filles tenaient les travaux de ménage, le peu de souci qu'elles avaient de l'hygiène, du confort, de l'agrément du foyer familial, l'ignorance de la plupart en matière d'éducation»[16]

C'est ainsi qu'au départ, les religieuses NDN évitent «des connaissances qui leur seraient plus nuisibles qu'utiles, parce qu'elles les feraient sortir de leur condition Ainsi, le catéchisme, la lecture, l'ouvrage manuel, voilà à quoi se borne l'enseignement»[17] Dans les écoles de Galilée, «pendant la journée, il y a des heures destinées aux travaux d'aiguille pendant lesquelles on apprend à tricoter des bas, objet de luxe encore en Galilée, à confectionner des vétements d'hommes et de femmes»[18]

Comme on le voit, «il ne s'agit pas de faire le catalogue des sciences qu'on y enseigne Il ne s'agit même pas de sciences dans ces écoles Qui ne prévoit que de pareils efforts seraient plus ou moins superflus? Savoir lire dans un livre de prière, de dévotion ou d'histoire sacrée, voilà ce à quoi doivent prétendre de pauvres filles de paysans Ces écoles s'adressent donc plutôt au cœur qu'à l'esprit Elles ont pour unique fin de former de bonnes chrétiennes, et nous pourrons justement les appeler l'art de greffer la vraie morale de l'Evangile à des plantes encore tendres et incultes»[19]

C'est là que réside l'intérêt de l'action féminine, il s'agissait surtout de former des mères, des éducatrices dans les familles, la mère peut alors inculquer la morale occidentale chrétienne importée par les congrégations En ce sens, il s'agit moins de former une élite savante devant servir les intérêts occidentaux que de transformer la manière d'être de la société, de préparer en quelque sorte le terrain pour une action plus avancée, et de

mais dans le premier cas, ce sentiment est plus profond, car il touche à sa vie intime, privée, à lui-même, à son mode de pensée, à son mode de vie C'est à cette entreprise destructrice en profondeur que vont se pencher, à partir du XIXe siècle, les missions féminines en pays d'Islam

Transformer la femme

La vision qu'ont les occidentaux de la femme musulmane a engendré chez eux le besoin de la transformer, non dans le sens de la rendre égale à la femme occidentale, mais dans celui de la rendre un être malléable, dépendante non de sa famille, mais d'un système qui lui est étranger, le système occidental, dépendante de ses valeurs et de ses besoins, imitatrice plus ou moins réussie de la femme occidentale Car à travers, la femme, c'est la société islamique qu'on cherche à soumettre à ces valeurs et à ces besoins occidentaux, la femme étant un élément essentiel de la société.«le nombre des femmes musulmanes est considérable, il n'est pas inférieur à 100 millions, toute activité sérieuse envers elles doit être plus développée que ce qui a été mené jusqu'à présent Nous ne proposons pas la création de nouvelles organisations, mais nous demandons à tout organisme missionnaire de se fixer, pour sa branche féminine, un but qui est d'arriver à toutes les femmes musulmanes du monde appartenant à cette génération»[13]. Et effectivement, c'est ce qu'ont tenté de faire les femmes missionnaires Bien plus que le nombre des femmes, c'est leur place dans la société et la vie familiale qui retient leur attention, car la femme a une tâche d'éducation des générations futures «Du moment que l'influence exercée par la mère sur ses enfants -mâles et femelles- jusqu'à l'âge de dix ans est extrêmement importante, et du moment que les femmes sont l'élément de conservation et de protection de la foi - nous considérons alors que les congrégations doivent confirmer que le travail parmi les femmes musulmanes est un moyen important pour christianiser rapidement les pays islamiques»[14]

Avant de passer à la christianisation, que nous avons vue difficile à mener, les missionnaires faisaient en sorte d'être acceptées:«Il ne fut pas question de convertir leurs enfants, mais elles recevaient les mêmes instructions religieuses que les filles catholiques, assistaient aux mêmes exercices de piété, apprenaient le même catéchisme, de sorte que l'esprit catholique s'est infiltré dans leur cœur, a passer dans leurs mœurs et leurs habitudes; et les familles se sont transformées sans secousse, sans tiraillements»[15] L'action exercée sur la jeune fille à l'école a une influence double: par elle, les missionnaires entrent en contact avec la famille qui est transformée «sans secousse, sans tiraillement», mais également, la jeune fille deviendra plus tard mère de famille et exercera une influence déterminante sur ses

200 à 300 piastre, soit 55 à 65F. environ. Les filles sont donc pour eux une fortune»[6].

Donc, ici, la femme est objet de fortune pour les parents. Que ce soit dans l'un ou l'autre sens, l'Islam est toujours dénigré à travers la femme De plus, l'Islam maintient la femme ignorante, servile, le mari, le père et le frère ont tous les droits sur elle, même celui de donner les coups[7]. «l'enfant arabe est habituée à n'être conduite que par le bâton; triste usage résultant de l'esclavage qui n'est pas encore complètement aboli dans ces contrées où la lumière de notre sainte religion semble encore cachée sous le boisseau»[8]. De plus, «les femmes surtout savent à peine si elles ont une âme»[9], «aucune part ne leur est confiée dans l'administration de la famille; du reste, nulle culture morale ne leur ayant été donnée, elles se trouvent comme naturellement à leur place dans la position servile qui leur est faite»[10]

C'est généralement la vision portée sur les femmes musulmanes, qui manquent de tout· culture morale, dignité, savoir. Et c'est à l'occident, aux femmes occidentales de leur apporter la lumière Et d'abord, par l'exemple·«Dans ce pays où la femme n'est qu'un être méprisé, bon tout au plus pour les besognes grossières, quand il n'est pas enfermé derrière les grilles du harem, c'est un sujet perpétuel de surprise, pour le musulman lui-même, que de voir les vaillantes filles de France se prodiguer auprès des malheureux.. »[11].

Comme nous l'avons dit plus haut, le dénigrement de la condition des femmes musulmanes vise tout d'abord, non la femme elle-même, mais la société islamique en tant que telle, dont la femme n'est qu'un produit, et finalement l'Islam, religion et système de vie à la fois. Dénigrer les femmes, c'est porter atteinte à la vie familiale et sociale dans l'Islam, c'est également porter atteinte à l'homme, présenté comme tyran et oppresseur car «enseveli (s) dans les ténèbres de l'erreur, ou du fanatisme d'une religion ennemie du nom chrétien»[12]. Les différents auteurs occidentaux visent, de par cette présentation de la condition des femmes et de l'Islam, à ébranler la foi de ses sujets, en leur faisant sentir, face à l'Occident, que leur religion est injuste, voire incomplète C'est dans ce sens que l'apparition des «*vaillantes filles de France*» prend toute son importance, car c'est non seulement la femme qu'on cherche à éblouir, mais surtout l'homme, qui ne manquera pas de comparer, émerveillé, entre les femmes missionnaires, laborieuses et dignes, et les femmes de sa société, presentées comme «*cloîtrées et ignorantes*», entre les femmes vertueuses qui consacrent leur vie à la religion (*même chrétienne*) et au bonheur des malheureux, et les femmes de sa société, présentées comme «*inutiles et sans âme*». L'arrivée même de l'élément missionnaire féminin vise à engendrer chez l'homme un sentiment d'infériorité face à l'Occident, complémentaire du sentiment d'infériorité qu'il peut nourrir face aux techniques et nouvelles inventions,

de l'éducation féminine. Quelles en sont les raisons? Avant d'exposer l'activité missionnaire au féminin, par les femmes et pour les femmes, nous pensons utile de présenter ce que fut la vision occidentale portée sur les femmes de l'Islam, car nous pensons qu'il s'agit là d'une question extrémement importante, non seulement pour le XIXe siècle, mais pour l'heure actuelle également.

Les femmes de l'Islam vues par l'Occident

Il est rare de consulter un ouvrage écrit par un occidental au XIXe siècle sur la société islamique sans y rencontrer des passages plus ou moins développés portant sur la femme musulmane, sur sa condition malheureuse et sur son oppression à différentes facettes. Et pour la plupart des auteurs, cette condition est la conséquence directe de la loi islamique. C'est donc l'Islam, à travers la femme, qui est mis en cause, et qui est à détruire, à extriper sous le prétexte de «libérer» la femme. Il faut préciser ici que cette logique occidentale, loin de s'estomper, a repris de plus belle en cette fin du XXe siècle, et nous indiquerons deux exemples récents où la lutte contre l'Islam ou la société islamique menée par l'Occident (Est et Ouest) passe par le dénigrement des femmes. lors de l'invasion soviètique en Afghanistan, les «plumes libératrices» ont justifié cette invasion par le sort réservé aux femmes dans la société islamique afghane, «le droit de cuissage» étant le phénomène le plus marquant de cette condition. Et deuxième exemple, à la suite de la révolution islamique en Iran et l'instauration de la République islamique, d'autres «plumes libératrices» ont monté en épingle la condition malheureuse qui attend la femme iranienne, surtout après la période de bonheur et de libéralité qu'elle est censée avoir vécue à l'heure du chah. Et depuis, parler de l'Islam ou des mouvement islamiques s'oriente toujours vers le sujet préféré de l'Occident: la femme dans l'Islam.

Il est vrai qu'actuellement, le sujet fait partie des discussions quotidiennes dans les pays islamiques, suscité surtout par les détracteurs de l'Islam, mais quelle est la part, dans ces discussions, de l'héritage de la pensée occidentale concernant la femme? Nous pensons, par cette étude modeste, déblayer quelque peu le terrain, afin que les discussions, si discussions il y a, se poursuivient sur une base moins agressive et plus saine

Parmi les idées diffusées sur la condition des femmes dans l'Islam, la polygamie tient une place de choix, non telle qu'elle est légiférée par le Coran, mais telle que la conçoivent les écrivains occidentaux: l'homme prend plusieurs femmes, divorce à volonté, se remarie; bref, sans aucun controle, la femme étant un objet sans valeur[5]. Ou alors, elle a une valeur marchande:«Je veux parler des femmes: la femme s'achête toujours par son mari en Orient; les parents, au lieu de payer une dot, la reçoivent: c'est ordinairement, nous dit-on,

difficile d'aimer un musulman, car ce dernier n'est pas aimable, et en général, il réagit contre ceux qui cherchent à l'approcher après avoir acquis sa confiance»[3]

En fait, l'activité missionnaire avait pour objectif de détruire la force morale et politique des musulmans, de l'intérieur même de la société. L'echec de la christianisation est compensé par l'ébranchement de la confiance en soi, et de cette fierté dont parle le missionnaire Gairdner Activité complémentaire de celle menée par les puissances occidentales sur le plan diplomatique avec les autorités ottomanes

Le sentiment qui sous-tend cette activité est évidemment la haine de l'Islam, force morale qui continue, au XIXe siècle à faire échec à la domination occidentale et qui risque, malgré les déboires politiques et territoriaux de l'empire, de revenir sur la scène internationale sous la forme de l'unité du monde islamique Il était donc urgent pour les missionnaires d'agir vite et profondément de concert avec les Etats européens «L'unité des musulmans dans un empire arabe sera une malédiction et un danger pour le monde, ou peut-être une grâce pour ce monde, tandis que leur division les maintiendra dans un état où ils ne seront d'aucun poids et n'auront aucune influence»[4]

Pour éviter l'unité des musulmans autour de leur foi et de leur Khalife, il était nécessaire, pour les missionnaires, d'ébranler la confiance des musulmans envers cette foi et semer le doute envers leur capacité à réagir face aux menées occidentales. C'est dans cet esprit qu'interviennent tous les *ouvrages écrits sur l'Islam, sur son prophète et sur l'histoire islamique.* Quant aux missionnaires, c'est sur le terrain même de l'Islam, qu'ils vont propager, par leurs discours et leurs ouvrages importés ou imprimés sur place, leurs idées mensongères sur l'Islam et la civilisation islamique

Un des moyens les plus répandus utilisés par les missionnaires est l'éducation C'est le moyen le plus rapide et le plus sûr, selon eux, d'arriver à leur but. Le plus rapide, car il suffisait d'un local, d'une petite maison transformée en classe, louée avant d'être achetée, pour commencer l'œuvre *scolaire C'est ainsi qu'ont débuté la plupart des missions venues «à* l'aventure» dans l'empire ottoman, et même ailleurs. Le plus sûr, également, car à l'école, ce sont des enfants, des jeunes dont l'esprit est encore influençable, qui sont assis des heures durant face à des maîtres qui ont le loisir de leur inculquer tout ce qui leur semble bon. Et une des formes les plus populaires de l'enseignement missionnaires, c'est l'enseignement des filles.

Une attention particulière a été portée à la formation des jeunes filles par *les congrégations religieuses féminines. Nul pays, nulle ville de l'Islam n'a* échappé à cette entreprise Chaque ordre religieux a son pendant féminin, chaque congrès missionnaire émet des vœux en faveur du développement

au service de l'entreprise de destruction de l'Islam. C'est ainsi que nous pouvons lire parfois des critiques faites par des laïcistes envers les religieux, ou vice-versa, quand à la manière de détruire plus efficacement ce ciment spirituel et matériel que forme l'Islam dans toutes ses dimensions, mais au fond, l'entreprise reste la même, en dépit des divergences et des différences existantes chez les entrepreneurs Et dans le fond, les moyens utilisés sont semblables, car faute de pouvoir christianiser l'empire ou ses sujets, les missionnaires religieux et laïques ont tenté de laïciser la société islamique

Il est vrai que le but des missionnaires religieux visait, au départ, d'une part, la christianisation des musulmans et d'autre part, le rattachement des «Schismatiques» à la chrétienté occidentale C'est ce qui apparait à la lecture des différents congrès et des multiples correspondances et mémoires de certains agents Mais plusieurs facteurs ont concouru à réduire leurs espoirs. le principal étant la cohésion de l'Islam. Un autre facteur réside dans l'interdiction du prosélytisme et bien que les autorités ottomanes ne pouvaient controler ce qui se passait dans toutes les parties de l'empire, la société civile se chargeait de mettre un terme à toute tentative allant dans ce sens

Mais pour les missionnaires, la christianisation des musulmans n'est pas un objectif en soi, c'est un des moyens utilisés pour rattacher les peuples musulmans à l'Occident sur les plans culturel, idéologique, politique et économique[1]. C'est ce qui explique la protection des missionnaires par des Etats laïques, la France par exemple dont le président de l'époque proclame tout haut «l'anticléricalisme n'est pas un produit d'exportation» C'est ce qui explique aussi les moyens détournés utilisés par les missionnaires dans leur entreprise «que les musulmans admettent en premier lieu que nous les aimons, nous aurons ainsi appris à arriver jusqu'à leurs âmes . Il faut que le missionnaire respecte en apparence toutes les traditions orientales et islamiques afin qu'il puisse diffuser ses idées parmi ceux qui l'écoutent, il faut par exemple éviter de dire que Jésus est le fils de Dieu pour ne pas effaroucher ceux qui n'y croient pas, il pourra ainsi les approcher avec ce qu'il entend les faire croire»[2]

Mais même ainsi, la tâche reste ardue, c'est ce que confesse un missionnaire «le travail missionnaire chrétien parmi ce peuple est très difficile Après 15 ans d'activité, je peux affirmer que l'unique moyen de gagner ce peuple est d'excercer l'influence personnelle parmi ses membres Ensuite il existe une barrière impressionnante qu'on appelle communément fanatisme, c'est ce mur bâti par le doute, la fierté et la haine que l'Islam a dressé autour de ses adeptes afin de les protéger C'est un mur qui a prouvé, avec regret, l'impossibilité de passer par dessus où d'y faire une brêche Des missionnaires ont travaillés pendant plusieurs années, dans une même ville, sans qu'ils puissent s'y faire un ou deux amis Il est

Enseignement missionnaire au féminin

R. OUSSEIRAN

Nul doute que l'activité missionnaire dans le monde a été un des phénomènes les plus marquants du XIX^{e} siècle Il est vrai cependant que les missions chrétiennes ont commencé leur activité plus tôt, au XVI^{e}-XVII^{e} siècle dans certaines régions (Amérique Latine, par exemple, où elles ont accompagné les Conquistadors et participé aux mêmes ravages que ces derniers ont mené dans ce continent, ou en Chine) Mais c'est au XIX^{e} siècle que le phénomène se propage, profitant des conditions politiques de l'époque, c'est-à-dire la suprématie militaire européenne, les missionnaires faisant *partie de ce qu'on appelle les 3 «M» de la pénétration coloniale*: les Militaires, les Marchands et les Missionnaires

Malgré les diverses tentatives directes et indirectes, l'empire ottoman est resté champ clos à la pénétration missionnaire, jusqu'au XIX^{e} siècle, ou plutôt, jusqu'à la promulgation des lois de réforme, les Khatt Kalhan (1839) et Khatt Hamayun (1856), promulguées à la suite de défaites militaires subies par l'armée ottomane face aux armées européennes. Là aussi, le Militaire a précédé, même s'il n'a pas pris la forme d'une occupation territoriale, car cet empire, quoique à bout de souffle, continue à résister et à présenter *même des sursants de rajeunissement, du fait de la foi islamique* qui anime ses dirigeants et sujets.

Tout au long du XIX^{e} siècle se déroule une lutte intense féroce, entre la pénétration étrangère et l'Islam, lutte où, d'une part, toutes les formes de la pensée occidentale, religieuse ou laïque, antique ou moderne, ont été mises

ajoutés à une démographie galopante rendent la question urbaine assez délicate à Médine Le débat entre architectes et urbanistes sur les alternatives est d'actualité...

CONCLUSION.

Elle sera brève parce que la question est d'actualité et chaque journée qui passe voit des éléments nouveaux s'ajouter à son dossier

Dans le présent travail la question était d'abord d'ordre historique Suivre le développement urbain d'une ville assez particulière Le passé nous ainsi amené tout droit à notre quotidienneté, Quel est le diagnostic actuel de la situation urbaine ?? Quels sont les problèmes posés et nécessitant d'urgence une politique sérieuse d'aménagement urbain ??

Entreprendre, à partir de l'étude historique et du diagnostic de l'état actuel, l'élaboration d'un ensemble de scénarios possibles aurait été très interessant mais malheureusement, en l'absence d'une information sérieuse sur l'état actuel et sur les projets en vue, tout pronostic ne peut être que de la fiction.

Ici nous déplorons le manque d'écrits sur la question

Notes

(1) Encyclopédie de l'Islam Volume 3 83-92

(2) Wilfinson Histoire des juifs dans les pays arabes -en langue arabe- Le Caire 1927 p 7 et 116

(3) Idem p 128 et 133

(4) Lam i S M *Al madina al munawwara, urban developement and architecturel heritage.* (en arabe) Beirut 1981 Dar al-nahda

(5) Hamwi Y Dictionnaire des pays (en arabe ed Dar Beyrout 1957

(6) Samhudi rapporte que c etait le roi Hicham b A, qui le premier avait bâti des habitations étagées à Médine réunissant dans un même endroit un local de commerce (le rez-de-chaussée) et la résidence (l'étage en dessus)

(7) Abbassi A et A Hafiz Chapitre de l'Histoire de Médine p 30

(8) Kurd A M· Plans de la Syrie (en arabe) volume 3 Beyrouth 1970 p 147

En second lieu les vacanciers richissimes, cherchant un lieu de retraite pour un ou deux mois chaque année Toutefois malgré l'existence d'un mouvement migratoire interne en direction de Médine il reste que c'est l'immigration extérieure qui fournit le plus grand contingent des nouveux résidents de la sainte ville

b) migration externe

Pour Médine comme pour la Mecque, un premier fait est à signaler les autorités séoudiennes interdisent -en principe- l'entrée de ces deux villes à tout non musulman. Cependant, la pratique est tout autre En effet, certaines rumeurs affirment l'existence à Médine de plusieurs américains notamment instructeurs de police et de l'arméee

Dans la plupart des villes de l'Arabie on trouve une grande présence d'indiens, de coréens et de vietnamiens travaillant dans le pétrole et la pétrochimie. Médine n'étant pas une ville pétrolière elle a ses propres étrangers· non des indiens mais des pakistanais, des bengalais, des africains ou des maghrébins La raison essentielle de leur présence est soit l'étude (études islamiques) soit le simple receuillement auprès du Haram et de la tombe du prophète.

Actuellement, depuis l'affaire du Haram et aussi suite aux manifestations de pèlerins contre les Etats-Unis, les autorités locales accordent difficilement des permis de résidence et exigent du demandeur la recimmandation de plusieurs personnalités connues pour leur modération à l'égard du régime monarchique d'Arabie et de ses alliés, américains entre autre. On demande aussi aux requérents du permis de résidence, d'être sous la garantie d'un séoudien

Enfin disons que malgré toutes ces restrictions le quota de l'immaigration à Médine est assez grand, ce qui expliquerait relativement cette croissance fulgurante du nombre des habitants Les projections pour l'année 2000 nous montrent bien ce gonflement.

Année	Effectif des habitants
1960	124.000
1970	199.000
1980	325.000
1990	488.000
2000	675.000

Source: Nations Unies

Cette situation de flux migratoire non encore contrôlable, de déséquilibre résidentiel entre villes, d'effectif toujours variable et aléatoire de pèlerins,

2/ La construction de grand hangars avec des dortoirs équipés d'eau courante et de gaz pour cuisiner chaque pèlerin admis y trouve un lit, un matelas et un casier pour mettre ses affaires sans grande valeur du genre matériel de cuisines où habillement modeste Ce genre d'habitations situées dans la banlieue médinoise et mecquoise n'est admis par les pélerins qu'à contre-coeur Ici on ne peut qu'observer l'incompatibilité d'un type d'habitat avec le lieu et l'image qu'il est censé incarner Depuis un certain moment -pour des raisons plus ou moins obscures- les responsables locaux installent les pèlerins dans ces hangars-dortoirs suivant leur nationalité les ressortissants de chaque pays à part . avec leurs propres services nationax de sécurité et d'hygiène Pourtant les tentes restent le gîte de la bonne majorité des pèlerins Actuellement, les autorités locales fournissent aux responsables venus avant la vague, des tentes inflammables moyennant une participation financière lacation de matériel et de la terre qui va être occupée

3/ Les autochtones qui quittent Médine durant toute la période du pélérinage Ils sont de deux sortes

a) Les étudiants à la fois séoudiens et étrangers Médine étant une ville universitaire de grande importance, surtout en théologie et en sciences sociales, il est d'usage -devenu coutume pour les nationaux et obligatoin pour les étrangers- de quitter les lieux de leur résidence, soit pour d'autres villes du royaume soit pour l'étranger. D'ailleurs, la période de pèlerinage coincide toujours avec les vacances académiques Cette solution permet de loger quelques milliers de pèlerins-riches surtout-.

b) Les habitants riches qui spèculent dans le mobilier. c'est une caste d'émirs qui a investi dans l'achat ou la location de maisons qu'ils louent ou sous-louent seulement durant la période de pèlerinage Par consequent, la location ne peut pas être à la portée de tous les pèlerins. Cette pratique est de plus en plus courante actuellement Elle est tolérée par les pouvoirs publics du moment que la plupart des propriétaires de ces maisons-hôtels sont des dignitaires de l'Etat et non de samples citoyens

Un autre problème est celui du flux migratoire tant interne qu'externe

a) migration interne:

Il n'existe pas de travail sérieux sur le mouvement de la main-d'oeuvre à l'intérieur de l'Arabie mais Médine reste en retrait du monde productif. Pour le séoudien moyen, sunnite en l'occurence, c'est la terre la plus aimée par Dieu une terre sacrée par excellence et qui tend même à prendre la place de la Mecque

Parmi la population séoudienne qui se déplace vers Médine on trouve d'abord des étudiants attirés par l'enseignement de la théologie, par les sciences sociales, juridiques et politiques

3/4 de la population d'une ville n'est pas chose facile Mais par un mal-«heureux» hasard le problème en question fut en partie résolu par un grand incendie qui se produisit au début des années 70,et qui dévasta toute la ville à l'exception du coté Sud-Est en partant du Haram un «accident» qui évita à l'Etat Séoudien des tractations interminables

Pour un diagnostic de cette situation problématique, essayons de donner un aperçu schématique des problèmes urbains auxquels la ville de Médine se trouve confrontée abstraction faite d'une croissance démographique galopante qui est actuellement le commun de tous les pays arabo-musulmans

A la tête de ces problèmes on trouve le gonflement dû au nombre de pélerins de plus en plus croissant chaque année et surtout de plus en plus incontrôlables.

Ces pèlerins problématiques posent pour les autorité de l'Arabie séoudite une question de logement d'abord, d'hygiène ensuite et enfin -et surtout depuis moins de dix ans- une question de contrôle . Ces trois niveaux sont d'une connexion telle qu'ils justifient les uns les autres

Les pélerins sont en effet de plus en plus nombreux chaque année et leur diversité ne fait que grandir au long des années Une dizaine d'année auparavant, les pays arabes (Maghreb et Golfe) fournissaient le plus grand contingent Actuellement l'Iran vient en tête. Les citoyens iraniens qui, avant le conflit avec l'Irak, faisaient le pèlerinage en direction des mausolées des Imam à Najaf, Karbala, Samurra' et Kadimiya en territoire irakien avec une égale ferveur... n'ont plus le choix qu'entre les quatre saintes ville restantes: Mecque et Médine en Arabie, Zaynabiya en Syrie et Mashad en Iran. Le choix est difficile à faire mais il paraît clair que ce n'est pas au dépens des premiers En effet, en 1983, l'effectif des pèlerins de nationalité iranienne était de 96 000, en 1984 ce chiffre est arrivé à 110 000

Les pays du Sud-Est asiatique envoient chaque année un chiffre de plus en plus élevé, de même que le Pakistan et le Bangladesh Inversement, la part des pèlerins du Magheb est restée quasiment stable

Ainsi pour le logement diverses solutions ont été entreprises par les pouvoir locaux

1/ La règlementation des entrées chaque groupe de pèlerins est obligé à son arrivée à l'aéroport de payer les services d'un «mutawif» en règle générale séoudien qui lui offrira selon ses moyens le gîte et l'informera au sujet des formalités administratives et financières d'une part et rituelles de l'autre Donc par cette mesure on évite les installations type camping sauvage même si c'est au dépens des pèlerins

- 02 lieux de détente
- 07 bibliothèques
- La maisons municipale
- 01 hôpital civil
- 01 hôpital militaire
- 55 jardins (publics et privés)

En regardant la carte de la ville préparée par Moritz en 1914, on remarque que l'urbanisation a commencé à se developper relativement en direction du Nord mais cette expansion n'a pu continuer en raison du début de la premiére guerre mondiale. La ligne du chemin de fer est devenue non fonctionnelle à partir de 1916, année du soulèvement de C.Hussein, ce qui a causé un dépeuplement de Médine Ajoutons à cela qu'en raison de la situation d'urgence et pour les besoins de défense, les turcs ont démoli plusieurs habitations autour du Haram accentuant l'exode des populations qui après se chiffraient par quelques milliers [8]

Même après le départ des turcs de Médine en Avril 1918, l'exode des populations a continué en raison des conflits et des luttes intestines entre C Hussein et la famille de Al-Seoud.

«MADINAH» de 1926 à nos jours: urgence d'une politique coherente d'amenagement urbain.

Le 10 Janvier 1926 date d'arrivée au pouvoir de la famille séoudienne au Hidjaz, *aidée en cela par la Grande-Bretagne est indéniablement un* tourhant dans l'Histoire de l'Arabie... Au niveau urbain, Philby rapporte trois années plus tard une croissance résidentielle significative: lors de son voyage en 1931, la population atteint le chiffre de 15000 personnes tout en sachant que les visites pour pélerinage ou de simple tourisme étaient en diminution considérable à caus de la crise économique des années 30

Après la seconde guerre mondiale Madinah a vu s'accentuer cette croissance urbaine parallèlement à la mise sur pied d'un réseau de routes qui la lient aux grandes métropoles séoudiennes, aux ports et aéroports du royaume Seulement le problème est que cette expansion n'était pas planifiée et par là ne pouvait être que mal organisée En effet l'un des effets de cette urbanisation non planifiée fut la disparition des oasis. Peu à peu les pouvoirs publics ont pris conscience du problème et de l'urgence d'une politique urbaine cohérente qui commencerait d'abord par l'élimination de la plupart des habitations spontannées

A une pareille politique urbaine les pouvoirs publics étaient convaincus de la non collaboration et du refus de changer de résidence de la part des habitants... C'était un grave problème posé à ces autorités, car déloger les

dire de la Mecque et de Médine. L'historien et juge M Rumi rapporte que les sultans turcs se sont beaucoup interessés à Médine en général et à la mosquée en particulier De même ils se sont beaucoup interessés à la muraille et aux fortifications La destruction de l'ancienne muraille et la construction d'une nouvelle plus solide leur a pris de 1539 à 1539 ce qui est énorme si on considère la superficie fort réduite de la ville à l'époque. Signalons que c'était la première fois qu'avait lieu à Médine, l'intérieur de la ville, la construction d'une résidence fortifiée constituant l'habitation du gouverneur de la ville et le centre administratif

La carte la plus ancienne et la plus précise de la ville remonte à Avril 1815 Elle fut établie par Burckhard, après sa visite à Médine. Il y mentionne la muraille construite par le sultan Ottoman Salomon ainsi que l'absence de bâtiments de service· Hôtels, agences etc Quant à Burton (voyageur célèbre) il avait établi une étude comparative de la manière suivante.
- En volume Médine constitue le volume de la petite ville egyptienne de Suez x 1,5. et la moitie du volume de la Mecque. ..

les Ottomans avaient-selon Captain Sadlier-fait un recensement en 1818 qui avait donné les résultats suivants·

Maisons. 6000
Habitants: 18000

Il signale toutefois qu'au milieu du dix neuvième siècle, la population était de 16000 habitants répartis comme suit:

9000 à l'intérieur de la muraille.
7000 en dehors de la muraille.

Il signale aussi l'existence de 400 soldats, sans préciser s'ils sont inclus ou non dans les 16000 habitants.

Un autre parchemin, celui de A b MOUSSA, daté du 27 Mars 1886 (très descriptif) donne un instantané de la ville, ses allées, ses rues, ses quartiers, ses bâtiments de service, avec un nombre important de noms de personnalités, et des fonctions qu'elles occupaient Entre autres il donne les statistiques suivantes

- Edifices religieux · 33
- Confréries, cercles. . 14
- Ecuries 08

★ Bâtiments civils
- 23 allées
- 11 souk (marchés)
- 30 écoles
- 02 bains (hammams)
- 01 restaurant

transférée à Damas en Syrie puis à Bagdad en Irak En l'année 683, Médine fut le spectacle du soulèvement de A.b Zubayr qui bâtit autour de la cité une petite muraille et une tranchée, ce qui n'a d'ailleurs pas empêché les soldats de Damas d'entrer dans la ville et de tuer le chef du soulèvement .. En l'année 724 l'émir Hicham construisit dans la partie commerciale de la cité, qui n'était qu'un espace vide, des magasins destinés au commerce et à l'habitation (avec un étage supérieur)[7]

Durant l'époque Abbasside, certains éléments de la famille de 'Ali ont essayé de prendre leur autonomie et de couper Médine du reste de l'Etat de Bagdad Mohammad b Abdallah avait creusé un fossé tout autour de la ville (ce qui indique qu'à cette époque, elle n'était pas encore fortifiée) Une autre tentative de révolte avait suivi celle-ci: en 786 Hussein b. Ali a essayé de se révolter sans succès puisque cette fois il fut tué et une grande partie de Médine en fut aussi détruite

En 876-877 le gouverneur de la ville Ishaq b Mohammad ordonna de bâtir autour de la ville, une muraille en terre (la première dans son histoire), pour stopper les attaques des tribus de Bani Hilal. La même muraille fut détruite pour faire place à une autre plus solide en pierre dont la construction dura de 978 à 983, cela afin de résister efficacement aux fatimides qui s'étaient installés en Egypte,

Médine à l'époque Mamelouke.

Il apparait du seul écrit sérieux de l'époque sur Médine que la préoccupation des mamloukes était plus grande à l'égard de la mosquée qu'autre chose après les deux incendies survenus à Médine (le premier en 1252, le second en 1481)[7]

De cette période nous avons les mesures urbaines qui permettent d'affirmer que la progression de la ville s'est faite vers l'ouest au dépens de l'est (le triple) Cela en comparant les projections de Maqrizi et de Samhudi (environ cinq siècles d'intervalle) Cette progression déséquilibrée peut trouver une explication dans la morphologie du terrain Vers le Nord une nature ingrate et diffcile, vers l'Ouest et le Sud se localisent les oasis qui assurent toute la production agricole médinoise

Il reste que durant cette période, Médine, comme le reste de l'Arabie, commençait à perdre son image de centre influent pour ne devenir que lieu de retraite et de dévotion

Médine à l'époque Ottomane.

Les Ottomans ont pu étendre leur pouvoir au Hidjaz après l'Egypte en 1517 et le sultan turc est depuis devenu «serveur des deux Harams» c'est à

Médine à l'époque du prophète

Le premeier contact du prophète avec Madinah eut lieu le 24 septembre 622 . Sa première action fut d'établir le pacte de «Fraternité» (Mou'akhat) entre les médinois islamisés et les musulmans ayant émigré auparavant

Il s'ensuivit une série de réajustements:
a)Politique à l'égard des tribus juives Etant donné la résiliation du pacte entre musulmans et tribus juives certaines mesures, dont l'éloignement de Médine, furent prises a l'égard de ces tribus.
1 Août 624 éloignement de la tribu juive Banu Quayneqa' à Wadi Al-Qura puis en Syrie[3]
2 En 625· éloignement de la tribu Banu nazir à khaybar puis en Syrie deux années plus tard
3 En 628. éloignement de la tribu Banu-Qurayaza de Médine. .

b) Répartition de l'espace:
Le premier édifice mis sur pied à Médine après le 24 septembre 622 fut la mosquée était en même temps habitation du prophète, sur une superficie d'environ 248m[4]... Cette installation fut suivie par toute une répartition de l'espace résidentiel à alentours .

Y. Hamwi rapporte qu'à son arrivée Médine, le prophète a réparti les terres des habitations entre les musulmans A titre d'exemple, il cite les répartitions suivantes·

- A la famille Zohra une part derrière la mosquée.
- A 'Abderrahman b. Awf la fortification qui jusqu' à présent porte son nom
- A Zoubayr b. 'Awam un morceau de terre près de la mosquée
- A 'Abu Bakr, Omar et Uthman les maisons en face de la mosquée, alors que 'Ali fut logé dans la mosquée avec le prophête[5]

Cette répartition de l'espace résidentiel jouera plus tard un grand rôle dans la légitimation de certaines familles pour accéder au pouvoir, Elle joua aussi un grand rôle dans la justification de l'imamat de Ali (premier Imam pour les chiites) lors du conflit d'alternance survenu suite à la mort de Uthman

médine, après le décès du prophète, restera le centre du gouvernement islamique jusqu' à Janvier 657 quand 'Ali transféra, contrairement à l'avis de ses conseillers, le centre du pouvoir à Koufa en Irak

Médine à l'époque Omayyade et à l'époque Abbasside.

Après l'assaaainat de 'Ali en 661 la capitale du monde musulman fut

Ce sont là les prémisses d'un questionnement qui ne pourrait être que fécond car aussi sainte soit-elle, l'objet du présent travail n'est pas de faire l'apologie de cette ville ni de pleurer sur les ruines de son passé - le moins qu'on puisse dire-assez tumultueux .
Il s'agirait plutôt de· .
a) Tracer la ligne du développement et de l'évolution urbains de Médine depuis l'ère préislamique

b) Montrer le caractère spécifique de cette ville, par (la signification) qu'elle a dans l'imaginaire musulman eu égard à ses péripéties historiques

c) Finalement traiter de la question urbaine contemporaine et de l'urgence d'une politique d'aménagement qui concilierait l'esprit de la tradition avec la volonté de modernisation entreprise par l'Etat Séoudien N Bammate, lors d'un entretien, nous a déclaré qu'il lui a fallu longtemps pour arriver à convaincre les autorités d'Arabie de l'inutilité d'un projet d'installation d'une série d'escalatores électriques un peu partout à Médine et surtout de leur totale incompatibilité avec la structure urbaine traditionnelle et avec l'esprit eschatologique de la ville

Médine à l'ère pré-islamique.

C'est seulement à partir de l'immigration des juifs à Médine que l'on se trouve sur un terrain historique certain mais les historiens savent si peu de choses sur l'époque exacte de cette immigration qu'ils la rattachent tantôt à Moise, tantôt à la déportation des juifs sous Nabuchodonosor, tantôt à la conquête de la Syrie par les Grecs ou à celle de la Palestine par les Romains. .

Toute fois d'aprés Hassan B. Thabet les juifs installés au Hidjaz bâtirent à Madinah (Médine) un grand nombre de forts, à l'image des fortifications yéménites [1] La tribu juive de Quayneqa' joua, à ce qu'il semble, le rôle le plus important dans l'immigration car, plus tard, un des principaux marchés situés dans la partie ouest de la ville porta son nom.

A l'origine, le mode de vie y était agricole grâce à l'existence d'oasis, puis Yathrib (le nom initial de Médine) devint un relais pour les caravanes y trouvant surtout l'eau pour leur bétail.

Certaines recherches ont montré l'existence, à cette époque, d'une séparation géographique assez nette entre la Yathrib résidentielle et la Yathrib commerciale c'est à dire le marché (les raisons ont été, entre autres, militaires et de défense [2]

MADINAH
HISTOIRE ET EVOLUTION URBAINE

Abdulla TOURABI

INTRODUCTION

«Madinah»· ville assez méconnue où le paradoxe le dispute à l'émerveillement Paradoxe parce que ville sainte pour presque un milliard de population peurtant n'ayant jamais, tout au long de son histoire pu constituer une métropole significative quant à son développement quantitatif

Toutefois elle reste symbole d'unification et de consolidation de la communauté par l'«accueil» qu'elle accorde chaque année à un nombre de plus en plus croissant de pèlerins, lesquels sont la face problématique actuelle de l'urbanisation médinoise Urbaniser en fonction de la demande autochtone conçue pour toute l'année ou afin de répondre aux exigences colossales d'un mois de pèlerinage ?? Couper avec des traditions urbaines vétustes et inscrites dans la mémoire populaire ou introduire des manhattans tous azimuts ??

conformément aux directives de l'Islam. En outre, la paresse cédait le pas au travail orienté vers la découverte des trésors matériels de l'univers. La société passait du tribalisme au cadre de la nation et le fétichisme faisait place à l'adoration de Dieu Qu'est-ce que la civilisation, si ce n'est cela? C'est ainsi que l'Islam procède: avec ses valeurs fixes, il cree une civilisation basée sur les données et les potientialités de chaque milieu.

Ainsi, il est clair que la civilisation, selon le concept islamique, ne dépend pas du niveau de progrès scientifique, économique et industriel. Lorsque le progrès existe, elle s'en sert, en le cultivant Lorsqu'il n'existe pas, elle le crée et assure sa progression. Quoiqu'il en soit, les fondements de cette civilisation sont immuables et la société islamique conserve sa nature et sa structure propres, issues de son point de départ qui la distingue de toutes les sociétes idolâtres

«A la couleur de Dieu! Et qui est plus que Dieu beau de couleur? C'est Lui que nous adorons»
(Sourate La Vache, verset 138)

historiques fixes. L'emploi du mot «historique» signifie que ces valeurs ont déjà existé pendant une époque donnée de l'histoire. Cependant, de par leur nature, elles sont indépendantes du temps. C'est une vérité que l'humanité a puisé d'une source divine, au-delà de la réalité humaine et de l'existence matérielle.

Pour ce qui est de la structure matérielle, la civilisation islamique peut revêtir des formes différentes, tandis que ses valeurs et ses fondements ne changent pas, car ils constituent les composantes essentielles de cette civilisation: l'adoration de Dieu seul (sans associés), la communauté par les liens de la foi, la supériorité de l'humanité de l'être humain sur la matière, la souveraintè des valeurs humaines qui développent l'humanité non la bestialité de l'homme, la caractère sacré de la famille, le règne et l'application de la législation (Shari'a) de Dieu sur terre.

Les formes que revêt la civilisation islamique fondée sur ces bases stables dépend (entre autres choses) du niveau de progrès industriel, économique et scientifique. Il est, d'ailleurs, indispensable que les formes varient afin d'assurer le degré de souplesse nécessaire pour permettre à tous les milieux et à tous les niveaux de vie de s'adapter aux normes et aux valeurs islamiques. Cette souplesse n'est pas imposée à la foi islamique qui engendre une telle civilisation; elle est inhérente à sa nature. Il faut se garder, toutefois, de confondre souplesse et mollesse!

L'Islam a pu répandre la civilisation en pleine brousse africaine, au sein de tribus qui ne se couvraient d'aucun vêtement Du fait même de l'existence de l'Islam, les corps se couvraient et les gens adoptaient la civilisation du vetêment,

une entité qui ne peut être soumise à l'étude par des notions ou une méthodologie étrangère à sa propre nature.

La société islamique n'est point une simple image historique que l'on recherche dans les souvenirs du passé. Au contraire, ce sont les étudiants d'aujourd'hui et l'espoir de demain. C'est une aspiration à laquelle tend l'humanité entière pour sortir du gouffre de l'idolâtrie; qu'il s'agisse de nations developpées sur les plans industriel et économique, ou de nations sous-développées

Les valeurs dont nous avons parlé plus haut sont des valeurs humaines que l'humanité n'a pu atteindre que durant l'époque de la civilisation islamique. Notons ici que par l'expression «civilisation islamique» nous entendons la civilisation pourvue de toutes ces valeurs et non le progrès industriel, économique ou scientifique seul.

Ces valeurs ne sont pas une utopie, mais une réalité pratique que l'on peut atteindre par l'effort humain -dans le cadre des vrais concepts islamiques- dans tout milieu, quelque soit le mode de vie en vigueur ou le niveau de progrès technique et économique atteint. En effet, elles ne sont nullement en contradiction avec le progrès qu'elles encouragent.

Cependant, elles ne sont pas fonction de ce progrès. En d'autres termes, la civilisation peut exister en tout lieu et en tout milieu, sur la base de ces valeurs. Quant aux aspects matériels qu'elle revêt, ils sont innombrables, car ils varient selon les potentialités du milieu.

Sur le plan de la forme et du mode de vie, la société islamique n'est donc pas une image historique fixe, tandis que son existence et sa civilisation sont fondées sur des valeurs

Les trois seront dix, les dix seront cent, les cent seront mille et les mille, douze mille. Ainsi se précisera l'existence de la société islamique.

Pendant la phase de transition, une lutte s'instaurera entre la société naissante qui se sera détachée de par sa foi et ses convictions, et la société idolâtre qui aura perdu de ses membres. Le mouvement se situant entre le point de départ et l'étape de l'existence manifeste, aura caractérisé chacun des membres de la société nouvelle, lui donnant -conformément aux considérations islamiques- une position qui lui sera reconnue sans qu'il ait besoin de l'affirmer. Il se peut, toutefois, que la différence qu'il ressentira entre lui et les autres- du fait de sa foi et des valeurs qu'il véhicule- le pousse à l'effacement.

Cependant, la nature même du mouvement caractéri - sant la foi islamique et la société qui en est issue, est en contradiction avec l'effacement! Chaque membre de cette société devra agir, car le mouvement fait partie de sa foi, coule dans ses veines et imprègne sa société. L'idolâtrie l'entoure et ses séquelles n'ont pas totalement disparu de son âme. Aussi, le combat continue et le jihad se poursuivra jusqu'au jour de la résurrection.

C'est à la cadence de ce mouvement que se déterminera la position et la fonction de chaque individu au sein de la société et que s'effectuera la constitution organique de cette société en harmonie entre tous ses membres

Cette naissance et cette constitution sont deux caractéristiques de la société islamique; de son existence et de sa structure, de sa forme et de sa nature ainsi que de son système et des dispositions exécutives de ce système. Ces deux caractéristiques distinguent la société islamique et en font

ensuite établir leurs fonctions et leurs positions.

Ce mouvement, qui donne naissance à une telle société, est extérieur à la terre et à l'environnement humain. Il se manifeste par une foi dictée par Dieu aux humains pour leur donner une conception particulière de l'existence, de la vie, de l'histoire, des valeurs et des objectifs, de même qu elle leur determine une méthode d'action qui concrétise cette conception L'impulsion première qui donne vie à ce mouvement n'est pas issue de l'âme humaine, ni de la matière de l'univers. Elle est -comme nous l'avons déjà dit- exterieure au milieu terrestre et à l'environnement humain. C'est ce qui caractérise principalement la nature et la structure de la société islamique

Par cet élément métaphysique imprévu, et indépendant de la volonté humaine, commence le mouvement qui crée la société islamique C'est, aussi, là que débute l'action de l'être humain, un être humain qui croit en cette doctrine lui provenant de source invisible et guidée par la seule puissance divine. C'est par la foi de l'être humain en cette doctrine que naît la société islamique, inévitablement. L'homme seul qui a cette foi ne se repliera pas sur lui-même, ceci est inhérent à la nature de ce mouvement. La force suprême qui a guidé cette foi vers ce cœur sait pertinemment qu'elle va le dépasser. Cet élan par lequel la foi a atteint ce cœur ira au-delà.

Lorsque cette foi aura touché trois personnes, elle leur dira vous formez maintenant une société, une societé islamique indépendante, différente de la société idolâtre qui n'a pas votre foi et où ne regnent pas vos valeurs essentielles -mentionnées plus haut. Ainsi la société islamique aura, effectivement, vu le jour.

L'Islam comme nous l'avons signalé précédemment ne méprise pas la matière, ni le progrès matériel, mais il situe ce genre de progrès dans le cadre de la religion de Dieu et le considère comme un don de Dieu pour ses créatures en contrepartie de l'obéissance qu'elles lui vouent.

«J'ai donc dit: implorez pardon, de votre seigneur, -Il reste grand pardonneur, vraiment- pour qu'Il vous envoie la nuee qui tombe abondamment en pluie, et qu'Il vous aide de biens et d'enfants, et vous assigne des jardins et vous assigne des ruisseaux»
(Sourate Noé, versets 10-12)

«Si les habitants de ces cités-la avaient cru et qu'ils se fussent comportes en piéte, Nous aurions certes ouvert sur eux des plenitudes du ciel et de la terre Mais ils ont crié au mensonge Et bien. nous les avons saisis pour ce qu'ils s etaient acquis»
(Sourate Les Limbes. verset 96)

Ce qui importe surtout, c'est la base sur laquelle doit s'ériger le progrès industriel et les valeurs qui doivent prévaloir dans la société, et dont l'ensemble compose les caractéristiques de la civilisation (humaine).

Le point de départ et la nature de la société islamique en font une société unique en son genre et à laquelle ne s'appliquent aucune des théories s'attribuant à la formation de la société idolâtre .

En effet, la société islamique est née du mouvement, incessant, qui détermine le sort et les valeurs des individus pour,

Oui, je crains pour vous le châtiment d'un jour énorme !»

(Sourate Les poètes, versets 1?7-135)

«Vous laissera-t-on en sécurité au sein de ce qu'il y a ici, des jardins et des sources, et des cultures et des dattiers dont la spathe est mangeable? Et taillerez-vous habilement les montagnes en maisons? Craignez Dieu, donc, et m'obéissez. Et n'obéissez pas à l'ordre des outranciers qui mettent du désordre sur terre et point ne réforment».

(Sourate Les poetes, versets 146-152)

«Puis, quand ils eurent oublié ce qu'on leur avait rappele, Nous leur ouvrîmes les portes de toute chose; et lorsqu'ils eurent exulté de ce qui leur était donne, Nous les prîmes soudain, et les voila désespérés. Ainsi fut retranché le dernier reste des gens qui avaient prévarique. Et louange à Dieu seigneur des mondes !»

(Sourate Les bestiaux, versets 43-45)

«Rien d'autre, en vérité, il en est de la vie présente comme d'une eau que Nous faisons descendre du ciel, puis la végetation de la terre, celle que consomment bêtes et gens, s'y mêle, puis lorsque la terre prend sa parure et s'embellit, et que ses habitants pensent avoir puissance sur elle Notre commandement lui vient, de nuit ou de jour, puis Nous la rendons toute moissonnée, comme si, la veille, rien n'avait existe Ainsi detaillons-Nous les signes pour les gens qui réfléchissent»

(Sourate Jonas, verset 24)

galité d'autrui, se soumettre à la seule législation de Dieu, respecter les valeurs et la morale que Dieu lui a fixées; puis, connaître les lois universelles que Dieu a instaurées dans cet univers matériel, les utiliser pour le bien de l'humanité, pour découvrir les énergies et les richesses que le Créateur a enfouies dans la terre, faisant de ces lois les clés de ces richesses et octroyant à l'homme le pouvoir de les manier de les manier dans la mesure de ses besoins et tant qu'il ne dévie pas de la règle divine

Lorsque, en faisant jaillir les sources de la fortune, en industrialisant la matière brute, en produisant les industries diverses et en profitant du savoir de l'humanité accumule tout au long de l'histoire. .

Lorsque, en accomplissant tout cela, l'homme s'élève vers la divinité et devient le Calife de Dieu sur la terre alors sa civilisation sera parfaite et il aura atteint les sommets du progrès.

Quant au progrès matériel, il n'est pas, aux yeux de l'Islam, civilisation, mais plutôt idolâtrie.

Dieu a en effet cite plusieurs exemples de ce haut progres matériel en parlant de l'idolâtrie:

> *«Bâtirez-vous par frivolité sur chaque colline un monument»?*
> *Et prendrez-vous des ateliers comme si vous deviez demeurer toujours?*
> *Et quand vous saisissez, saisirez-vous en tyrans?*
> *Craignez Dieu donc et m obeissez*
> *Et craignez celui qui vous aide de ce que vous savez qui vous aide de bestiaux et d'enfants et de jardins et de sources*

eunes filles et aux épouses que les liaisons libres ne sont pas des vices, le vice étant la trahison du partenaire, ou le fait de préserver sa pureté pour une femme qui n'a plus d'attirance envers son époux! Des dizaines de romans tournent autour de ce sujet et des centaines de conseils sous forme d'information, de caricature ou de plaisenterie l'encouragent.

De telles sociétés sont sous-développées, non civilisées du point de vue humain.

La ligne du progrès humain évolue vers la modération des instincts animaux et leur limitation dans le cadre de la famille, sur la base du devoir, pour l'accomplissement d'une fonction humaine dont le but n'est pas le plaisir, mais plutôt la formation d'une génération nouvelle qui succèderait à la précédente dans l'héritage de la civilisation humaine. Une telle génération ne peut être édifiée qu'au sein d'une famille où règne la stabilité affective, une famille fondée sur le principe du devoir que ne bouleversent pas les agitations passagères.

Cependant, une société érigée sous l'influence des orientations et des inspirations pernicieuses, où la notion de moralité est réduite au point de faire fi de tout respect, ne peut porter en son sein une telle famille.

Pour toutes ces raisons, seules les valeurs, la morale, l'inspiration et les garanties islamiques sont dignes de l'être humain; et seule la société islamique est la société civilisée. . selon ce critere stable qui ne souffre aucune transformation

Enfin, lorsque l'être humain accomplit son rôle de Calife de Dieu sur la terre: adorer uniquement son créateur, appliquer la seule règle divine, réfuser de reconnaître la lé-

la séduction, qu'elle renonce à sa fonction principale (former des générations), qu'elle préfère -ou que la société lui préfère- un rôle d'hôtesse dans un hôtel, à bord d'un avion ou d'un bateau, et que, réalisant l'importance de la production matérielle, elle prefère y dépenser son énergie plutôt qu'à la production de l'humanité; alors il s'agit bel et bien d'un sous-développement de la civilisation ou d'idolâtrie.

La question de la famille et des relations entre les sexes est décisive quand il s'agit de déterminer si une société est sous-développée ou civilisée, idolâtre ou islamique. Les sociétés où règnent les valeurs, la morale et les tendances animales ne peuvent être civilisées quoi qu'elles puissent atteindre sur les plans industriels, économiques ou scientifiques! Ce critère est toujours valable quand il s'agit de mesurer le progrès humain.

Dans les sociétés idolâtres, la notion de moralité est réduite au point de passer outre ce qui distingue l'être humain de l'animal. Dans ces sociétés, les relations sexuelles illégales -voir même contre -nature- ne sont pas considérées comme des vices. La moralité se réduit aux tractactions économiques et, quelquefois, politiques dans les limites de l'intérêt de l'Etat. Ainsi, dans le scandale causé par la relation de Christine Keller avec le ministre britannique Profuma, l'aspect sexuel n'était pas pris en considération; seul comptait le fait que Christine Keller était en même temps l'amie d'un diplomate russe, ce qui mettait en danger les secrets d'Etat. Il en est de même pour les scandales au Sénat américain ou ceux des espions britanniques ou américains partis en Union Soviétique

Dans ces sociétés, les écrivains, les journalistes et les romanciers n'hésitent pas à déclarer en toute franchise aux

bonde De même, il n'existe pas de morale en fonction du milieu, du statut social, de la nature de l'époque, ou d'autres variables superficielles

Au-delà de tout cela, il existe des valeurs et une morale, «humaines» d'une part, et «animales» (si l'on peut dire) d'autre part. Ce qui nous fait revenir à la même distinction entre Islam et idolâtrie

C'est cette même humanité qui dicte les valeurs et la morale de l'Islam. Ce dernier les développe, les renforce et les sauvegarde dans toutes les sociétés où il est en vigueur, qu'elles traversent une phase agricole ou industrielle, qu'elles pratiquent le nomadisme pastoral ou l'urbanisme sédentaire, qu'elles soient riches ou pauvres L'Islam opère une transcendantation des caractéristiques humaines tout en les préservant de la rechute au niveau animal . Car l'échelle ascendante des valeurs va du niveau animal à la noblesse humaine. Une rechute causée par la civilisation matérialiste aboutit inévitablement au sous-développement, à l'idolâtrie!

Lorsque la famille est le pilier de la société, une famille édifiée sur le principe du «partage des rôles» entre les époux et dont la fonction primordiale est la formation d'une nouvelle génération, c'est, alors, une société civilisée Une telle famille -selon la conception islamique- est le milieu par excellence où vivent et se développent les valeurs et la morale humaines, représentées par la nouvelle génération

Mais lorsque les relations sexuelles (libres comme on les appelle) et la descendance illégale sont les fondements de la société, lorsque les rapports entre les deux sexes sont basés uniquement sur le plaisir et les passions, non sur le devoir; lorsque la fonction de la femme se limite à la coquetterie et à

Une société où «l'humanité» de l'être humain est la valeur suprême est une société civilisée. Par contre, lorsque la valeur suprême est la «matière», sous toutes ses formes: «théorie» selon l'analyse marxiste de l'histoire, ou «production matérielle» comme cela est en-cours en Amérique, en Europe et au sein de toutes sociétés qui lui sacrifient morale et valeurs humaines, ou peut parler de société sous-développée, ou société «idolâtre».

La société civilisée, islamique, ne voue aucun mépris à la matière, qu'elle soit théorie (puisque l'univers où nous vivons est formé de matière; cet univers qui nous influence et que nous influençons) ou production matérielle (l'une des composantes de ce que Dieu a légué à l'homme) Cependant, la matière n'y est pas considérée comme la valeur suprême pour laquellle il est permis de sacrifier valeurs, morale, liberté, dignité et famille à la seule fin d'assurer le bien-être matériel !

Une société civilisée est celle où règnent les valeurs et la morale humaines Ces dernières ne sont point une notion obscure qui évolue ou change selon les circonstances, tel que le prétend le (socialisme scientifique) ou l'analyse matérialiste de l'histoire. En outre, loin de favoriser les points communs entre l'homme et l'animal, elles encouragent, au contraire, les aspects par lesquels il se distingue de l'animal.

Une fois posée de cette manière claire et précise, la question n'admet plus l'ambiguité que tentent de lui conférer les «évolutionnistes» et les «socialistes scientifiques»!

Alors. le milieu n'est plus considéré comme l'élément determinant de la moralité, car au-delà du milieu, il existe des valeurs stables. Ainsi, ou ne peut parler de morale «agricole» ou «industrielle»; capitaliste ou socialiste, bourgeoise ou vaga-

Lorsqu'une société est fondée sur les liens de la foi, de la conception, de la pensée et du mode de vie, [illegible] cela émanant d'un Dieu unique qui représente la haute souveraineté au lieu d'émaner de seigneurs terrestres représentant l'esclavage de l'homme par l'homme; une telle société est la plus noble manifestation des caractéristiques de l'humanité.

Ce sont les caractéristiques de l'âme et de la pensée Toutefois, lorsque la société est fondée sur les relations de la race, de la couleur de l'ethnie et de la territorialité, il est évident que ceci ne représente pas ce qu'il y a de plus noble dans l'humanité Au-delà de la race de la couleur, de l'ethnie et de la territorialité, l'homme est toujours homme; mais au-delà de l'âme et de l'esprit, il n'est plus un homme

De plus, l'homme a le pouvoir -de par son libre arbitre- de changer de croyance, de conception, de pensée et de mode de vie, mais il ne peut changer de couleur ni de race, de même qu'il ne peut déterminer son appartenance ethnique ou territoriale.

La société fondée sur le libre arbitre de ses membres est la société civilisée. Par contre, une société fondée sur des choix indépendants de la volonté humaine est une société sous-développée, une «société idolâtre» !

La société islamique est la seule fondée sur les liens de la foi qui tient lieu de nationalité rassemblant noir, blanc , rouge, jaune, Arabe, Romain, Persan Ethiopien etc... en une seule nation dont le seul Dieu veneré est Allah Au sein de cette nation, le mérite revient au plus pieux, et tous les individus sont égaux et également soumis à la loi divine et non à une loi etablie par l'homme

Le désaccord réside donc au niveau de la définition de la civilisation. Il est, par conséquent, indispensable de clarifier cette idée

Lorsque, dans une société, le pouvoir suprême appartient uniquement à Dieu -a travers le règne de Sa législation- c'est la seule situation où les individus sont entièrement et réellement libérés de l'adoration de leurs semblables C'est alors qu'on peut parler de civilisation humaine, dont le fondement est d'une part, l'entière et réelle libération de l'être humain, d'autre part, la dignité absolue pour tout individu dans la société. Or, dans une société composée de seigneurs qui commandent et d'exclaves qui obéissent, il n'y a ni liberté ni dignite, quelque soit le statut de l'individu

Il faut souligner que la législation ne se limite pas aux seules dispositions juridiques, comme on a tendance à le croire aujourd'hui. En effet, les conceptions, les méthodes, les valeurs, les règles, les traditions et les coutumes sont autant d'éléments de la législation à laquelle sont soumis les individus. Une société où certains individus s'octroient le droit d'établir ces éléments de pression auxquels d'autres membres se doivent d'obéir, ne peut se pretendre libre. C'est une société de seigneurs et d'esclaves -donc une société sous-developpée ou -selon la conception islamique- une «sociéte idolâtre».

La societé musulmane est la seule à se soumettre à un seul Dieu et dont les membres ne vouent d'adoration qu'à Dieu, se liberant ainsi de la soumission a leurs semblables, conformément a la civilisation et à la dignité humaines telles que Dieu les a conçues L'homme se déclare ainsi le «Calife» de Dieu sur terre et Lui déclare haut et fort son respect

idolâtres,quel que soit l'aspect qu'elles revêtent,elles ne sont que des sociétés sous-développées. C'est une affirmation qui mérite explication

Il m'est arrivé une fois d'annoncer la parution de l'un de mes livres, qui etait sous presse, sous le titre «Vers une société islamique civilisée». Par la suite, j'ai modifié le titre en enlevant le mot «civilisée», pour ne garder que le reste:«Vers une société islamique». Cette modification attira l'attention d'un écrivain algérien francophone qui prétendit que ce geste était motivé par un «réflexe d'auto-défense de l'Islam». En outre, il déplorait que cette réaction m'empêche d'affronter «le problème» sous son vrai jour. Je ne reproche rien à cet écrivain, car j'étais comme lui. En effet, quand, pour la première fois, j'eus l'idée de traiter ce sujet, je pensais comme lui. Le problème qui se posait à moi -comme à lui aujourd'hui- était de savoir comment définir la civilisation.

Je ne m'étais pas, alors, libéré de la pression des séquelles culturelles qui étreignaient mon âme et mon esprit; ces séquelles provenant de sources étrangères, sans lieu aucun avec ma perception islamique. Pourtant, ma tendance islamique était bien marquée à l'époque. Mais malgré cela, la conception de la «civilisation» -selon la vision européenne- brouillait ma propre conception et m'empêchait de voir clair.

Depuis, j'ai pu voir clair et comprendre que la société islamique était la societé civilisée Je constatai alors que le mot «civilisée» ne pouvait rien ajouter à l'idée que je voulais transmettre. Par contre, il comportait le risque de communiquer au lecteur ces reflets obscurs et étrangers qui brouillaient jadis ma pensée

La société idolâtre, elle, peut se présenter sous différentes formes, toutes idolâtres. Ce peut être une société qui nie l'existence de Dieu, le Très Haut, qui explique l'histoire par une analyse matérialiste et polémique et applique, dans sa vie, ce qu'elle appelle «le socialisme scientifique» Ce peut être une societé qui ne nie pas l'existence de Dieu le Très haut mais qui lui attribue seulement le pouvoir sur la terre une societé qui n'applique pas la législation de Dieu comme règle de vie et ne se refère pas aux valeurs qu'Il a instituées de manière definitive pour l'organisation de la vie humaine Une telle sociéte permettrait aux gens d adorer Dieu dans les temples les eglises et les mosquées tout en leur refusant le droit d'appliquer la legislation de Dieu dans leur vie Ce faisant elle nie la divinité de Dieu sur la terre

«Il est Lui, Dieu, dans le ciel Dieu aussi sur la terre, et c'est Lui le Sage le Savant»

(Sourate L ornement, verset 84)

Aussi, une telle société ne peut prétendre appartenir à la religion de Dieu, qui a précisé:

«Le jugement n'appartient qu'a Dieu. Il vous l a commande vous devez n'adorer que lui Voila la religion droite»

(Sourate Joseph verset 39)

Bien qu'elle croie à l'existence de Dieu, le Tres Haut, et qu'elle permette aux gens d'accomplir les rites religieux dans les temples, les églises et les mosquées, cette societé est considerée comme une societé idolâtre.

La sociéte musulmane, dont nous avons cité les caractéristiques, est la seule société civilisée Quant aux sociétés

L'Islam est la civilisation*

Sayyid KOTB

L'Islam ne connaît que deux types de société: la société musulmane et la société idolâtre. La société musulmane est celle qui applique les règles de l'Islam par la foi et l'adoration, par l'organisation et la législation; par la création et le comportement.

Quant à la société idolâtre, c'est celle qui n'applique pas les règles de l'Islam, et ne suit pas les directives de la foi ainsi que les conceptions, les valeurs, l'organisation et la législation de l'Islam, dans sa création et son comportement.

On ne peut qualifier de musulmane une société dont les membres sont musulmans et accomplissent les rites de la prière, du jeûne et du pélerinage, si la règle qui régit cette société n'est pas la législation islamique

De même, la societé musulmane ne peut être une société qui se cree un Islam à sa propre mesure -en contradiction avec ce que Dieu a décidé et ce que son envoyé- messager a expliqué -qu'elle appellerait l'Islam évolué

---

* Traduction: Hiam HALAOUI

Nous avons la confiance sereine que notre parcours futur sera plus stable et plus régulier. De même que nous déploierons un effort décuplé afin d'étendre la matière et d'enrichir le contenu avec l'aide et la coopération de nos lecteurs, et grâce à Dieu qui reste notre guide et notre soutien suprême

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

EDITORIAL

Assalamu Alaykum

Cher lecteur,

A l'occasion du mois béni de Ramadan, nous présentons nos meilleurs vœux à tous nos lecteurs de tous horizons de la Terre, en Orient comme en Occident.

Avec la parution de ce numéro longtemps attendu, nous nous devons de vous présenter nos excuses pour le retard auquel nous avons été contraints, car vous n'ignorez pas les difficultés que connaît la presse et plus particulièrement les revues serieuses et indépendantes Tous ceux qui pratiquent ce métier, savent qu'un nombre important de revues, pourtant bien installées, se sont trouvées dans l'impossibilité de résister à ces difficultés et ont été -malheureusement- contraintes d'arrêter leur parution

C'est peut-être pour cela, que nous pouvons être fiers d'être parvenus, malgré le retard, à traverser les pèriodes les plus difficiles, non sans avoir pris une série de dispositions dans plus d'un domaine.

Al Muntaka poursivra sa parution comme précédemment, sous la même forme, avec la même contenu et la même pluralité de langues. Pour le lecteur qui s'est habitué à cette revue, rien d'essentiel ne sera modifié. Pourtant une nouveauté sera proposée: la possibilité de se procurer à l'avenir, la partie en langue arabe de Al Muntaka et celle en langues européennes, séparément. Ceci permettra aux lecteurs d'obtenir ce qui les intèresse dans la revue à un moindre coût, et en échange, de nous adresser à un public encore plus large.

Articles en Arabe

- *Les preuves scientifiques de l'existence de Dieu*
  M B Al SADR

- *L'âme dans la philosophie de Sohrawardī*
  M.TAHIR

- *Le rôle de l'étude du pèlerinage dans le renforcement de la pensée islamique*
  H Aldiqa

- *Les guides du mouvement islamique contemporains. Al Bana- Al Maoudoudi- Al Khomeini*
  R Khanouchi

- *Un aperçu critique du discours philosophique des théories materiale et métaphysique*
  M AL MILI

- *Al Ghazālī et les problèmes actuels*

- *Discussion du point de vue des fondements principaux de la philosophie marxiste*
  M M SHAMS AL DIN

- *Répertoire des articles islamiques*

TABLE DES MATIERES

Editorial

- *L'Islam est la civilisation*
  Sayyid KOTB 9

- «Madinah», histoire et évolution urbaine
  A TOURABI 26

- *Enseignement missionnaire au féminin*
  R OUSSEIRAN. 36

- *Introduction épistémologique à l'étude du changement social arabo-musulman*
  M S YASSIN 26

- *Science et histoire*
  Mustapha JUM'A 68

- *Sur la Transmigration et l'immortalité en Terre d'Islam*
  Abderrahman TLILI 85

La protection de l'environnement en Islam
Dr K A. B AHMAD 99

Pensée religieuse dans l'Islam
S M H TABATABAI 113

Two expressions of the metaphysical-temporal link in the islamic Ummah (Al-zakat and Al-jihâd)
S MARDINI 129

Rûpertoire des articles islamiques . .. .145

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unité des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensée Islamique